Exeg
568h
Koestlin

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36604882320011
<36604882320011
Bayer. Staatsbibliothek

Der

Lehrbegriff des Evangeliums

und

der Briefe Johannis

und die

verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe.

Von

Karl Reinhold Köstlin.

Berlin, 1843.

Verlag von G. Bethge.

316. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Die hier vorliegende Bearbeitung eines Hapttheils der neutestamentlichen Theologie wurde von dem Verfasser im Jahre 1840 aus Veranlassung einer von der theologischen Fakultät zu Tübingen gestellten Preisaufgabe über diesen Gegenstand unternommen. Die Aufgabe war, den Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis in seinem organischen Zusammenhange darzustellen, das Verhältniss der von dem Verfasser in seinem eigenen Namen vorgetragenen Lehrelemente zu denen welche er Jesu in den Mund legt zu beleuchten, und die Stellung zu bestimmen, welche der johanneische Lehrbegriff im Ganzen der Entwicklung der apostolischen Lehre einnimmt. Die Arbeit des Verfassers erhielt den Preis, und erscheint nun öffentlich, nachdem ihr die erweiterte und verbesserte Gestalt gegeben worden ist, welche eine fortgesetzte Beschäftigung mit ihrem Gegenstand als nothwendig erscheinen liess.

Dass der johanneische Lehrbegriff eine genügende Darstellung immer noch erst erwarte, darüber konnte

auch nach dem Erscheinen der „Entwicklung des johanneischen Lehrbegriffs von Frommann“ kein Zweifel sein. Vielmehr ist gerade dieser neuste Versuch denselben in wissenschaftlicher Gestalt wiederzugeben als ein vollkommen misslungener zu bezeichnen. Denn es fehlte dem Verfasser die allererste Bedingung welche vorhanden sein muss wenn ein solches Unternehmen zu Stande kommen soll, das Bewusstsein über das Verhältniss in welches sich eine wissenschaftliche Bearbeitung zu ihrem Gegenstande setzen muss, das Bewusstsein dass sie es mit einem gegebenen, historischen Objekte zu thun hat, dass sie nur dazu dienen soll, dasselbe vermittelst einer systematischen Anordnung des vorliegenden Materials und der Entwicklung seines innern Zusammenhangs als das was es in der Wirklichkeit ist wiederzugeben, eine seinen ganzen thatsächlichen Inhalt klar und übersichtlich darlegende, seiner innern Lebendigkeit und Bewegung nachgehende, seine ganze Tiefe erschöpfende Anschauung von ihm zu gewähren. Statt dessen ist es dem Verfasser der oben genannten Schrift begegnet, dass er zwischen dem Gegenstande den er darstellen wollte, dem johanneischen Christenthum, und seiner eigenen dogmatischen Theorie nirgends bestimmt unterschieden, sondern beide prinziplos mit einander vermengt und so ein Ganzes hervorgebracht hat, in welchem wir das was wir zu finden hoffen vergeblich suchen. Der johanneische Lehrbegriff ist zwar immer das äussere Schema das zu Grunde gelegt wird, und auch im Einzelnen finden sich manche richtige Bemerkungen und Ausführungen; denn an vertrauter Bekanntschaft mit dem Stoffe fehlt es dem Verfasser nicht, und so gross ist die

Macht des Gegebenen das man vor sich sieht und der Einfluss der sprachlichen Exegese immerhin, dass an ein gänzliches Verfehlen des Angestrebten, an eine gänzliche Verwechslung des Eigenen mit dem Fremden nimmer gedacht werden kann. Aber gerade die wichtigsten Dogmen der johanneischen Schriften, z. B. die Logoslehre, sind von dem Verfasser vollkommen missverstanden oder vielmehr gar nicht wiedergegeben worden, indem er an ihre Stelle die Ergebnisse einer modernen Spekulation gesetzt hat. Anstatt das vorliegende Material zu entwickeln ergeht er sich, nachdem er an den betreffenden Locus gekommen, mit grösster Ruhe und Sicherheit und mit aller Ausführlichkeit und Breite in allgemeinen, namentlich der neueren Philosophie entstammenden Reflexionen über denselben, ohne auch nur die mindeste Ahnung davon zu verrathen dass er hiermit von der Darstellung eines Andern als er selbst gänzlich abgekommen ist, dass er uns statt mit einem johanneischen vielmehr mit seinem eigenen Lehrbegriffe beschenkt. Diese ungebetenen Gäste hinauszuweisen, dem historisch Gegebenen das Recht angedeihen zu lassen was es fordern kann, das Recht entweder gar nicht oder als das was es selbst ist und sein will, gereinigt von aller fremden Zuthat, entkleidet der überflüssigen Zierrathen und Gewänder mit denen man es zu ehren glaubt, dargestellt zu werden, die subjektiven Meinungen, mit denen vermengt es seiner edelsten Theile, seines innern Lebens und seines organischen Zusammenhangs beraubt und zu einem widerlich zwitterhaften, todten Kompositum einer Masse nicht zusammengehöriger Dinge herabgesetzt wird, hinwegzuthun, diess ist jetzt die Aufgabe, welche obiges Werk

in besonderem Grade fühlbar gemacht hat. Eine weitere Folge jener Behandlungsweise ist, dass auch das wirklich Johanneische was das Buch enthält weder gehörig verstanden noch richtig geordnet und eingetheilt ist; eine verkehrte Anschauung des Ganzen führt von selbst das nämliche Resultat auch für das Einzelne herbei, und schwächt zudem das Interesse auf dieses einzugehen, weil die Kunst des Systematisirens lieber an einem andern Orte, bei dem Eigenen das man dem johanneischen Lehrbegriff aufbürdet, in Anwendung gebracht wird. Ebenso ist aus demselben Grunde dem Verfasser auch das historische Verständniss im engern Sinne, die Auffassung unsres Lehrbegriffs als eines Produktes seiner und keiner andern Zeit, durchaus verborgen geblieben, was man gerade hier um so weniger erwarten sollte, als in ihm die historischen Beziehungen, die Zeitverhältnisse welche ihn bedingen, so offen zu Tage liegen und so angelegentlich berücksichtigt werden wie in wenigen andern Schriften des alten und neuen Testaments. Eine Darstellung, welche diese Mängel zu vermeiden sucht und nichts als die unbedingte Hingabe an das objektiv gegebene Material sich zum Ziele setzt, ist somit eine Aufgabe die erst gelöst werden muss, wenn die historische Theologie nicht innerhalb ihrer selbst eine wesentliche Lücke lassen will.

Denn auch der Abriss welchen Neander in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel gegeben hat kann nicht genügen. Er ist schon nach seinem äussern Umfange zu beschränkt als dass er eine vollständige Uebersicht und eine Ausführung des innern Zusammenhanges der ver-

schiedenen Theile des Ganzen gewähren könnte, und ausserdem setzt er eine nähere Bekanntschaft mit dem historischen Stoffe schon voraus und ist ohne eine solche — wenigstens ist es dem Verfasser so vorgekommen — undeutlich, ja unverständlich, er ist mehr eine Reflexion über den johanneischen Lehrbegriff, in welcher es zufällig bleibt wieviel von dem Gegebenen ausdrücklich angeführt und besprochen wird, als eine Darstellung desselben. Das Einzelne dieses Abrisses verräth in den meisten Fällen ein richtiges historisches Verständniss und liefert so jeder neuen Darstellung viele sehr anzuerkennende Vorarbeiten, wie es sich denn von dem Verfasser einer Geschichte des Christenthums nicht anders erwarten liess; aber einen Ueberblick über das Ganze, eine systematische Einsicht in seine innere Ordnung und seinen organischen Zusammenhang wird hier Niemand finden, da namentlich die Anordnung der Theile und die Auswahl des ausführlicher Behandelten, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus angesehen, ziemlich willkürlich ist. Die Neander'sche Darstellung ist, in der Regel wenigstens, keine Vermengung der Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts mit der johanneischen; aber auch sie ist nicht von der rein objektiven, historischen Betrachtungsweise, sondern immer noch von dem Wunsche der Gegenwart ausgegangen, bei den verschiedenen, längst feststehenden Punkten der Lehre zu erfahren, was sich bei Johannes über dieselben finde und wie sich dieses zu der neuern Wissenschaft verhalte; sie hat damit ihren Zweck immer noch ausser sich, sie begnügt sich wenn dieser erreicht ist, und lässt ebendeswegen dasjenige Interesse, welches hier allein am Platz ist und allein zu

einem befriedigenden Resultate führen kann, das Interesse der vollständigen und gleichmässigen Behandlung, der von dem Gegenstande selbst geforderten Anordnung, der Auffindung des innern Gewebes der Gedanken, in den Hintergrund treten.

Was wir bei den Schriften von Frommann und Neander gefunden haben, — die Belege dazu enthält das Buch selbst in so reichlicher Anzahl als erforderlich schien um die Nothwendigkeit einer andern Bearbeitung zu zeigen, — ist mehr oder weniger der Charakter der ganzen bisher gewöhnlichen theologischen Behandlung des neuen Testaments. Es lassen sich in der Geschichte derselben zwei grosse Perioden unterscheiden, die Zeiten vor und nach der streng sprachlichen Exegese, wie sie durch Winer u. A. geltend gemacht worden ist. Die altprotestantische Dogmatik, um von Frühern gar nicht zu reden, die Aufklärung und meist auch der Rationalismus und seine Gegner behandelten das neue Testament ohne alles historische Bewusstsein; sie fanden in ihm, unbekümmert um den Unterschied der Zeiten und um den Sinn welchen seine Verfasser mit ihren Worten verbanden, überall das Eigene wieder, so dass von einer neutestamentlichen Theologie als einer besondern Wissenschaft hier noch nicht die Rede sein kann. Eine andere Gestalt schien Alles annehmen zu wollen, nachdem endlich das Prinzip einer richtigen Exegese gefunden war; denn mit ihr war wenigstens über die Worte der neutestamentlichen Schriftsteller eine schützende Waffe ausgebreitet, welche wie man meinen sollte alles Hineintragen fremder Dinge, alles Verschieben und Verdrehen des Vorliegenden von ihnen abzuhalten vermochte. Aber dem-

ungeachtet wollte es mit der Theologie des neuen Testaments nicht recht vorwärts, sondern man blieb auch jetzt auf halbem Wege stehen. Entweder ward man dem Prinzip der objektiven Auffassung wieder vollkommen ungetreu, wie Frommann; oder nahm man zwar den Ansatz dazu, eine rein historische Darstellung zu geben, war aber nicht im Stande das Angestrebte durchzuführen, sondern liess sich von den eigenen Ideen, von der modernen Dogmatik immer wieder verleiten, das neue Testament in ein ihm selbst fremdes Gewand zu kleiden, wovon namentlich Usteri's paulinischer Lehrbegriff nicht frei ist; oder endlich blieb man bei dem Interesse stehen, zu Zwecken der Gegenwart die Lehren desselben zusammenzustellen, nicht aber sie ganz unabhängig um ihrer selbst willen wiederzugeben, — wie wir es bei Neander finden. Somit handelt es sich jetzt darum, das mit unklarem Bewusstsein und ebendeswegen ohne befriedigenden Erfolg Begonnene und Angestrebte zu vollenden, eine neue Gestalt unserer Wissenschaft hervorzurufen, welche durch eine objektive Behandlung ihres Stoffs den Anforderungen genügt, die man an sie als an eine Wissenschaft machen kann, und hiezu möge denn die vorliegende Bearbeitung des johanneischen Lehrbegriffs einen Beitrag geben.

Nicht besser als mit der Auffassung einzelner neutestamentlicher Lehrbegriffe steht es bis jetzt auch mit der herkömmlichen Vergleichung derselben unter einander, wie sie z. B. in den Werken von Usteri und Frommann angestellt wird. Die Mahnung Schleiermacher's an einen grossartigern Schriftgebrauch ist namentlich auf diesem Gebiet erfolglos geblieben; denn was will es

heissen, wenn nach jedem einzelnen Abschnitt der Lehre eines Schriftstellers die parallelen Stellen eines oder mehrerer Anderer herbeigezogen und nun entweder übereinstimmend oder abweichend erfunden werden, dann der Faden wieder fallen gelassen, zu dem Punkte bei dem man abbrach zurückgegangen und nachdem ein weiterer Abschnitt durchgegangen ist die Vergleichung abermals in derselben fragmentarischen Weise vorgenommen wird? Hat denn das Verhältniss des ganzen geistigen Standpunkts auf welchem ein Schriftsteller steht zu dem eines andern nicht auch einen Werth? ist es nicht nothwendig diesen zu kennen, um die einzelnen Lehren richtig auffassen und somit auch richtig mit denen eines Andern vergleichen zu können? Auch hier ist ein anderer Weg einzuschlagen; die verschiedenen Lehrbegriffe müssen nach allen Seiten die sie einer wissenschaftlichen Betrachtung darbieten, nach Grundidee und Ausführung, im Ganzen und Einzelnen, gegen einander abgewogen werden. Diess Geschäft nun hätte der Verfasser auf eine viel kürzere Weise vornehmen können, wenn ihm die bisherige neutestamentliche Theologie Bearbeitungen der verschiedenen Lehrbegriffe dargeboten hätte, die er voraussetzen, auf die er sich berufen durfte. Allein auch daran fehlte es. Viele Schriften des neuen Testaments sind noch gar nicht, andere, z. B. die paulinischen Briefe, welche für den johanneischen Lehrbegriff so wichtig sind, bisher durchaus unhistorisch, mit Verkennung der vielfachen Verschiedenheit derselben unter einander, ohne Rücksicht auf die in ihnen selbst enthaltenen Winke über ihre geschichtliche Stellung, behandelt worden. Der Verfasser fügte daher der Darstellung des johanneischen

Lehrbegriffs die verwandten Lehrbegriffe bei, in der Art dass jeder selbstständig behandelt, aber dabei fortwährend mit dem johanneischen verglichen wurde. Die Schrift enthält so ausser diesem eine Darstellung des Paulinismus in seiner geschichtlichen Entwicklung innerhalb des neuen Testaments, wobei namentlich der Hebräerbrief ausführlicher betrachtet worden ist, den Lehrbegriff des ersten Briefs Petri und den der Apokalypse, auch eine Vergleichung von Johannes und Jakobus. Diese Zusammenstellung der dem johanneischen verwandten Lehrbegriffe soll zugleich einen Blick in die Genesis des erstern eröffnen, ein Gegenstand zu dessen Erforschung einen Beitrag zu geben sehr an der Zeit sein möchte, und nebendem durch eine Uebersicht über den Inhalt eines bedeutenden Theils der neutestamentlichen Schriften der Kritik eine feste Basis und sichere Haltung geben, welche sie gerade in neuster Zeit sehr zu bedürfen scheint. Die den johanneischen ferner stehenden Schriften sind nicht ausführlicher berücksichtigt worden, da das Ganze auch ohne sie seine wissenschaftliche Einheit hat, und es wenn auch sie hinzugenommen werden sollten vorzuziehen gewesen wäre eine ganze neutestamentliche Theologie zu schreiben, ein Unternehmen mit welchem bei dem gegenwärtigen Stande der Kritik vielleicht besser noch zugewartet wird.

Die von dem Verfasser befolgte Methode, jeden Lehrbegriff ebensosehr in seinem allgemeinen Wesen, nach der ihn bestimmenden Grundidee aufzufassen als ihn überall bis ins Einzelneste hinein zu verfolgen, hat es von selbst mit sich gebracht, dass jedesmal der praktische Theil mit gleicher Ausführlichkeit behandelt worden ist wie der

theoretische. Das Gebiet des subjektiven Christenthums ist namentlich geeignet über den geistigen Standpunkt, über die Stufe des Bewusstseins auf welcher die verschiedenen Schriftsteller stehen uns einen nähern Aufschluss zu geben, und auch für sich betrachtet ist eine ausführlichere Behandlung der neutestamentlichen Ethik ein noch nicht befriedigtes Bedürfniss.

Doch ich verweise über alles hier Gesagte auf das Buch selbst, und schliesse mit dem Ausdruck meiner Dankbarkeit gegen meine verehrten Lehrer, die Herren DD. v. Baur und Schmid, wegen der vielen Anregungen, Belehrungen und Ermunterungen, welche sie mir bei dieser Arbeit haben zu Theil werden lassen.

Berlin, den 18. Mai 1843.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Erstes Buch.

Der johanneische Lehrbegriff.

Einleitung S. 1.

I. Quellen S. 3.

II. Allgemeiner Charakter des johanneischen Lehrbegriffs S. 38.
Grundidee und Ausführung desselben in den einzelnen Lehren S. 42. Heidenthum und Judenthum S. 51. Der absolute Charakter des Christenthums im Ganzen und im Einzelnen S. 54. Vorherrschen der allgemeinen Begriffe, des Theoretischen im johanneischen Lehrbegriff S. 59. Vergeistigung und Idealisirung des Einzelnen S. 60. Vorliebe für Gegensätze S. 61. Gnostischer und mystischer Charakter des johanneischen Lehrbegriffs S. 63.

I. Lehre von Gott.

Wesen Gottes S. 73. — Dreieinigkeit S. 83. Vater S. 85; Sohn S. 89; Geist S. 108. Zusammenfassung S. 111.

II. Lehre von der Welt.

Die Welt als Geschöpf Gottes durch den Logos S. 114. — Verhältniss der Welt zum Wesen Gottes S. 116. — Der religiöse und sittliche Zustand der Welt im Allgemeinen S. 118. — Der Fürst der Welt S. 126; Juden und Heiden S. 129.

III. **Lehre von der Erlösung** S. 131.

Erste Periode.

Wirksamkeit des Logos in der Welt vor der Fleischwerdung (Judenthum) S. 131.

Zweite Periode.

Die erlösende Offenbarung durch den fleischgewordenen Logos S. 136.

Person Jesu S. 138. Fleischwerdung des Logos S. 138. Jesus als Sohn Gottes S. 143. Verhältniss zwischen dem Zustande des Logos im Fleisch und dem Zustande der Präexistenz S. 149. Verhältniss Jesu zur Menschheit und zu dem Fürsten der Welt S. 151.

Werk Jesu S. 153.

Das Werk Jesu im Allgemeinen, nach Inhalt S. 153 und Umfang (Universalität; Gnade und Erwählung) S. 155. — Die Heilsökonomie S. 159.

Das Werk Jesu im Besondern S. 160.

1) Geschäft Jesu S. 160. — Sein Auftreten als Messias S. 161 (Selbstzeugniss S. 161; Jesus als Prophet S. 162; die ἔργα Jesu S. 164; seine Selbstaufopferung für die Sache Gottes S. 166). — Messianische Thätigkeit S. 167. a) Stiftung des Reiches Gottes S. 168 (Jesus als Lehrer S. 168; Gesetzgeber S. 176; Vor- und Urbild S. 177; der Tod Jesu S. 178, als Vermittlung der Sendung des Geistes S. 179, der Versöhnung S. 179, und der Mittheilung des ewigen Lebens durch sein Fleisch und Blut S. 183). b) die messianische κρίσις S. 184 (Scheidung der Guten und Bösen S. 184, Manifestation des Bösen und seiner Strafe S. 185, siegreicher Kampf Jesu mit dem Fürsten der Welt S. 186, Tod Jesu als Sieg des Lichts über die Finsterniss S. 187, als Aufopferung für das Beste der Seinigen S. 188). — c) Geschäft Jesu nach seiner Verklärung S. 188 (Rückkehr zum Vater S. 188, Auferstehung und Himmelfahrt S. 190, der Körper des Auferstandenen S. 191, Jesus als Herr der Gemeinde S. 191, als ihr Fürsprecher bei Gott S. 192; geistige Gemeinschaft mit den Seinigen S. 193, Christophanien S. 194).

2) Geschäft des Geistes S. 196. Der Name Paraklet S. 196; χρίσμα S. 198. — Verhältniss des Paraklet zu Vater

und Sohn S. 198. — Wirksamkeit des Paraklet S. 198. Der Paraklet als Geist der Wahrheit S. 198 (Zeugniss von Jesus S. 199; Prinzip der höhern Erkenntniss S. 199; Verhältniss der Offenbarungen des Geistes zur Lehre Jesu S. 201). Der Paraklet als prophetischer Geist S. 202. Der Geist als im Besitz der Schlüsselgewalt S. 203. Die elenchtische Thätigkeit des Paraklet S. 203. Wirksamkeit des Geistes im Einzelnen S. 205 (Gründung und Erhaltung des neuen Lebens). Mittheilung des Geistes S. 206 (Sendung durch Vater und Sohn, Ausgehen vom Vater, Ausfliessen des Geistes aus dem Leibe des Gekreuzigten).

IV. Das christliche Leben S. 210.

Das christliche Leben im Einzelnen S. 213. 1) Gründung desselben S. 213. Der Glaube S. 213. Entstehung desselben S. 213. Die Momente des Glaubens S. 215. Begriffsbestimmung der johanneischen πίστις S. 218. Stellung des Glaubens zur Person des Gottmenschen (Judaismus und Doketismus) S. 220. Der Glaube an Jesus als Bedingung und Mittel aller Gemeinschaft mit Gott S. 221. Weiterer Inhalt des Glaubens S. 222. Folge des Glaubens für den Menschen (Geburt aus Gott und Ueberwindung der Welt) S. 223. Nothwendigkeit dass zum Glauben der Geist hinzukomme S. 225. — Die Geburt aus Wasser und Geist S. 226. (Taufe S. 226. Folgen derselben S. 227.) 2) Das Leben des Christen als des Gottgeborenen S. 229; Einheit mit Gott und Christus, Kindschaft Gottes S. 230; Sieg über die Welt S. 231; vollkommene Erkenntniss S. 232; sittliche Reinheit S. 232; Liebe S. 233; ewiges Leben S. 234; Freude S. 241. — Rechtgläubigkeit und Streben nach Erkenntniss der Wahrheit (Beschränkung der diesseitigen Erkenntniss, Verhältniss zwischen Wissen und Handeln) S. 243. Das Rechtthun S. 245. (Sittliche Reinigung S. 245, Begriff der Sünde S. 246). Die Liebe S. 248 (Begriff der Liebe S. 248; Liebe zu Gott S. 251; zu Christus S. 253, Wohnungmachen des Vaters und Sohnes bei den Gläubigen S. 255; Liebe zu den Brüdern S. 256). Bekenntniss der Sünde S. 261; Todsünde S. 263; Gebet S. 264; Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu S. 265.

Die Gemeinde S. 268. Verhältniss zwischen dem Einzelnen und der Gemeinde S. 269 (Verhältniss der Lehre der Gemeinde und der apostolischen Ueberlieferung). Verhältniss der Gemeinde zu

Gott und Christus und zur Welt S. 271. Prophetie S. 274; Gewalt Sünden zu vergeben und zu behalten S. 275.

V. Lehre von den letzten Dingen S. 276.

Eschatologie des ersten Briefs S. 277. — Eschatologie der übrigen Schriften S. 279 (Aufenthalt der Seligen S. 279; Zustand nach dem Tode S. 280; der jüngste Tag S. 280; das ewige Leben bei Christus S. 282; Bedeutung der Eschatologie für den ganzen johanneischen Lehrbegriff S. 283).

Zweites Buch.

Die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe S. 285.

I. Paulus und Johannes S. 289.

1. Lehrbegriff der Briefe an die Galater, Römer und Korinther S. 290.
2. Lehrbegriff des Briefs an die Philipper S. 352. — Lehrbegriff des Briefs an die Kolosser S. 355. — Lehrbegriff des Briefs an die Epheser S. 365.
3. Lehrbegriff der Pastoralbriefe S. 378.
4. Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 387.

Anhang über den ersten Brief Petri S. 472.

II. Die Apokalypse und die übrigen johanneischen Schriften (Lehrbegriff der Apokalypse) S. 482.

III. Jakobus und Johannes S. 501.

Verwandte Lehren Beider. — Verhältniss des johanneischen Lehrbegriffs zum Judenchristenthum im Allgemeinen S. 503.

Resultat und Schluss S. 504.

Erstes Buch.

Der johanneische Lehrbegriff.

Erstes Buch.

Der johanneische Lehrbegriff.

Einleitung.

I. Quellen.

Wir betrachten es als eines der sichersten Resultate der neutestamentlichen Kritik, dass unter den Schriften welche den Namen des Johannes an der Spitze tragen die Apokalypse von den Briefen und dem Evangelium zu trennen ist. Sie berührt sich mit diesen zwar in manchen Einzelheiten; aber in Beziehung auf den ganzen Standpunkt welchen sie einnimmt ist sie von ihnen wesentlich verschieden und darum einem ganz andern Kreise der christlichen Lehre zuzuweisen. Die Briefe und das Evangelium dagegen gehören in dogmatischer Hinsicht zusammen; ihre Eigenthümlichkeit nach Inhalt und Form zeigt dass sie aus dem Geiste eines und desselben Verfassers hervorgegangen sind. Es fragt sich jedoch, ob dies auch auf das Evangelium nach allen seinen Theilen anzuwenden ist. Die Reden Jesu welche dasselbe enthält stehen zunächst unabhängig von denjenigen Lehren da, welche der Verfasser in seinem eigenen Namen vorträgt. Da sie aber dennoch mit diesem zu Einem Ganzen verbunden sind, so kann man sich der Untersuchung nicht entziehen, in welchem Verhältnisse die beiderseitigen Lehrelemente stehen, ob der Evangelist zwischen ihnen geschieden wissen will oder nicht, ob auch die Reden Jesu als eine Quelle des Lehrbegriffs anzusehen sind, zu welchem der Verfasser sich bekannte. Dieser Punkt muss vor Allem im Reinen sein, wenn man darauf ausgeht, eine vollständige Darstellung des johanneischen Glaubenssystems zu geben *).

*) Die eigends der Untersuchung dieses Gegenstandes gewidmete Schrift: Stronck, de doctrina et dictione Joannis apostoli ad Jesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita. Trai. 1797, ist höchst unvollständig und enthält vieles Unrichtige. Was in neuester Zeit Frommann in der Einleitung zu seiner Entwicklung des joh. Lehrbegriffs gegeben hat (besonders S. 48 ff.), macht selbst keinen Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung der Frage und führt auch zu keinem bestimmten Resultate (S. 74).

Der Zweck des gesammten Evangeliums ist nach der Angabe des Verfassers selbst (20, 31.), dass seine Leser „glauben, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und dass sie durch den Glauben das ewige Leben haben in seinem Namen.“ Die beiden Hauptbegriffe dieses Satzes, Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und die ζωὴ ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, sind auch in den Reden Jesu immer dasjenige wovon ausgegangen wird, wie schon die Betrachtung ihrer äussern Anordnung zeigt. Der bestimmte Inhalt dagegen von allem dem was Jesus ausspricht trifft, einige wenige Ausnahmen abgerechnet, mit den übrigen Lehrelementen vollkommen zusammen, die der Verfasser als seine eigenen gibt, indem er sie theils seinem Evangelium voransetzt (Kap. 1.), theils in Reden und Geschichtserzählungen einstreut oder auch indirekt durch den Pragmatismus seiner Berichte andeutet, theils in den Briefen hinstellt ohne auf Aussprüche Jesu selbst zurückzugehen.

1. Die erste grössere Rede Jesu, Kap. 3, 1—21, — bei welcher das Gespräch wahrscheinlich mit V. 18 aufhört und V. 19—21 eine Epexegese des Evangelisten folgt, durch αὕτη δέ eingeleitet (wie 12, 37 ff. durch δέ eine pragmatische Reflexion an die Geschichtserzählung angeknüpft ist), — diese Rede erklärt selbst für ihren Gipfelpunkt (V. 12.) die ἐπουράνια, die himmlischen Dinge, unter welchen nach den folgenden Versen (V. 13—18.) die göttliche Würde Christi und die Mittheilung der ζωὴ αἰώνιος durch ihn (vgl. 20, 31.) verstanden sind. Der Satz: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, als der welcher vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist,“ ist der Sache nach ganz derselbe mit dem Satze des Prologs, dass „Niemand Gott je gesehen, der Eingeborene aber, der im Schoos des Vaters ist, ihn verkündigt hat.“ ἀναβέβηκεν ist entweder tropisch zu nehmen für ὁρᾶν, θεᾶσθαι (Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12.) oder eigentlich für πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγειν, was der Evangelist selbst 13, 3 Jesu zuschreibt. In V. 11, der ebenfalls hierher gehört, ist „was wir wissen reden wir, was wir gesehen bezeugen wir“ dasselbe mit dem „Verkündigen desjenigen der im Schoos (in unmittelbarer Gemeinschaft) des Vaters ist,“ „ihr nehmt unser Zeugniss nicht an“ dasselbe mit „die Seinen nehmen ihn nicht auf“ (Joh. 1, 10.). V. 15 handelt von der ζωή durch den Glauben, ganz übereinstimmend mit 20, 31; V. 14 von der Nothwendigkeit des Todes

Jesu, wie 11, 51. 52 (ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν — οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν, vgl. πᾶς ὁ πιστεύων). V. 16 spricht von der Sendung des μονογενής durch die göttliche Liebe ganz wie der Prolog und der erste Brief (4, 9. 10.), von der Bestimmung des Heils für Alle welche glauben wie der Prolog (V. 12.). V. 17 und 18 entwickeln die Gewissheit dieser Bestimmung weiter. Die Ablehnung einer richtenden Wirksamkeit des Sohnes Gottes auf Erden folgt aus der Idee, dass „das Gesetz durch Moses gegeben, die Gnade durch Jesus Christus geworden“ sei. Die übrigen Worte von V. 17 finden sich fast wörtlich 1 Joh. 4, 14. Dass der welcher glaubt nicht ins Gericht kommt, folgt wie das ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται aus der V. 19 — 21 von dem Evangelisten ausgeführten Verlegung der κρίσις in das Diesseits und findet einen Anklang in der παῤῥησία ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως 1 Joh. 4, 17. 2, 28. Gehen wir zum Anfange des Gesprächs zurück, so wird der Ausspruch in V. 3 auch sonst Jesu zugeschrieben*), aber nicht mit dem eigenthümlichen „ἄνωθεν“ γεννηθῆναι. Diese Geburt von oben ist nach V. 6 nothwendig, weil das Fleisch sich nicht bis zum Göttlichen erheben kann, was auch der Prolog (V. 13.) ausspricht und der achte Vers unsres Kapitels vermittelst der Vergleichung mit dem Winde, der weht wo er will, auf eine Weise weiter entwickelt, welche sowol dem 1, 13 ausgesprochenen Unvermögen der σάρξ als der mit diesem gegebenen, bei Johannes überall hervortretenden überirdischen Macht des πνεῦμα (vgl. 1 Joh. 2, 20. 5, 6. 3, 9. 24. 4, 13. Joh. 7, 39.) vollkommen entspricht. Die Fixirung der Wassertaufe als des Aktes der Geistesmittheilung (V. 5.) hat eine Analogie an der hohen Bedeutung welche der Taufe in der Stelle 1 Joh. 5, 6 — 8 beigelegt wird. Wie dort (V. 8.) πνεῦμα und ὕδωρ zuerst unterschieden und dann doch wieder als zu einer Einheit verbunden gedacht werden, so auch an unsrer Stelle (V. 8. 5.). — Das Gespräch mit Nikodemus stimmt somit nach Form und Inhalt mit Lehrelementen des Verfassers überein.

*) Clem. Hom. 11, 26: ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Justin. ap. mai. p. 94 (ed. Colon.): ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Vgl. Credner, Beiträge etc. S. 191. 212. Schwegler, Montanismus S. 184.

Auch das Gespräch mit der Samaritanerin (4, 7—26.) kulminirt in den Begriffen der *ζωή* und Jesu als Sohnes Gottes. Von der erstern wird V. 10. 14 ausgegangen, V. 13. 14 dieselbe Unmöglichkeit ohne Christus das ewige Leben zu erreichen wie Joh. 1, 13 ausgesprochen, und vermittelst der Begriffe des Propheten, der Alles weiss (V. 16—19), — ein Begriff, den 2, 24 f. Johannes und 16, 30 die Jünger überhaupt auf Jesus anwenden — und des *διδάσκαλος*, welcher *θεὸν ἐξηγεῖται* (V. 22. 24. vgl. 1, 18.), zur messianischen Würde (*ἐγώ εἰμι ὁ Μεσσίας ὁ λεγόμενος χριστός*, vgl. 20, 31.) fortgegangen (V. 25. 26.). Den unzertrennlichen Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum (V. 22.) spricht der Prolog durch die Bezeichnung der Juden als *οἱ ἴδιοι* des Logos (1, 11.) aus; das dessenungeachtet stattfindende völlige Hinausgehen der neuen Religion über den Mosaismus (V. 23. 24.) ist auch in den johanneischen Worten: *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων — ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν* (1, 12 f.) und: *ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* (1, 17.) enthalten. Die Anbetung im Geist und in der Wahrheit liegt gleichfalls in den eben angeführten Stellen des Prologs und in 1 Joh. 5, 20 (*δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν*), vgl. 3, 24. 4, 13.

Kap. 5, V. 17 ff. gibt wieder eine Rede, welche die Logoslehre und die Verleihung der *ζωὴ αἰώνιος* durch Jesus entwickelt. Dass von der erstern, von der „Gleichheit Christi mit Gott" oder davon dass Gott Christi „eigener Vater" sei, die Rede ist, sagt Johannes V. 18 und weist damit auf den Prolog zurück, welcher dem Logos das gleiche Prädikat „*θεός*" giebt wie dem Vater und das *πατέρα ἴδιον* durch den bestimmten Ausdruck *μονογενής*, einziger Sohn, erklärt. Das Wirken des Sohnes nach dem Vorbilde des Vaters (V. 19 ff.) ist offenbar eine Ausführung des Satzes: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* (1, 14.). Die Worte *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται* (V. 17.) gehören zu der Verkündigung des Eingeborenen über Gott (1, 18.), welchen Niemand gesehen und Niemand, namentlich die am Sabbath hängenden Juden nicht, wahrhaft erkannt hatte; sie machen, wie so vieles Andere, die jetzt erst erkannte Wahrheit gegen den Mosaismus geltend (1, 17 *ὅτι ὁ νόμος κ. τ. λ.*). Die Unvereinbarkeit des Richtens mit dem Wesen des

Vaters (V. 22. 27.) ist eine Folge der Logoslehre des Prologs, welche von Anfang an den Sohn zum Organe der Wirksamkeit Gottes in der gesammten Endlichkeit macht (1, 1 — 3.). Dass der Sohn Leben in sich hat (V. 26.), steht wörtlich Joh. 1, 4; der Vater erhält die *ζωή αἰώνιος* 1 Joh. 5, 20 sogar zum Prädikat*). Die *μαρτυρία* Gottes über seinen Sohn (V. 32 ff.) findet sich ganz auf gleiche Weise 1 Joh. 5, 9 ff., und was ihre einzelnen Seiten betrifft, das Zeugniss des Täufers im Prolog (1, 6 — 8.), das Zeugniss der *ἔργα* ebendaselbst in der *δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* (1, 14.) und in den Reflexionen des Evangelisten über die Wunder (2, 11. 12, 37.), das Zeugniss der Schrift in den vielen Anführungen des alten Testaments, das Zeugniss des Moses insbesondere 19, 36 und das der Propheten mit ganz dogmatischer Bestimmtheit in dem Ansspruche des Verfassers über Jesajas (12, 41.). Auch das Uebrige was diese Rede enthält kehrt in dem Eigenen wieder, das Johannes sonst gibt, die „Gerechtigkeit" Christi (V. 30.) 1 Joh. 2, 1. 3, 7; die Bezeichnung des Täufers als eines blossen Menschen (V. 34.) im Prolog (1, 8.), das *ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε* eben da (*ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ*); die Unsichtbarkeit Gottes und die Unmöglichkeit, ohne den Sohn sein Wort zu erkennen (V. 37 f.), desgleichen (1, 18.); das zukünftige Weltgericht (V. 29.) 1 Joh. 2, 28. 4, 17; das Widerstreben der Juden gegen Jesus (V. 39 ff.) im Prolog (1, 11.), und eben so (1, 17.) die aus dem „*δοκεῖτε*" in V. 39 zu folgernde Unfähigkeit des alten Testaments zur *χάρις* zu führen. Ganz wörtlich findet sich das *μεταβεβηκέναι ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν* (V. 24) 1 Joh. 3, 14.

In der Rede Kap. 6, V. 27 ff. treten die Begriffe des *υἱὸς θεοῦ* und der *ζωὴ αἰώνιος* in die engste Verbindung zusammen, der sie fähig sind: der *υἱὸς θεοῦ* ist selbst die *ζωὴ αἰώνιος* (1 Joh. 1, 1 f.). Von letzterer wird V. 27 ausgegangen. Nicht eine vergängliche Speise soll man suchen, wie diejenigen thaten, welche nur wegen der Sättigung die ihnen Jesus verschafft, nicht wegen der göttlichen Wunderkraft die er bewiesen hatte, ihn suchten (V. 26.), sondern eine Speise die bleibt und ewiges Leben gewährt. Sie wird der Menschensohn geben, den Gott hiezu bestimmt hat. Im Folgenden geschieht nun die

*) Vgl. Lücke z. d. St. S. 323 — 325.

Vereinigung dieser beiden Begriffe. Nachdem Christus für seine Worte Glauben gefordert (V. 29. vgl. 1 Joh. 5, 10.), wird 1) der Begriff der unvergänglichen, auch im Gegensatze gegen das von Moses gegebene Manna allein „wahren“ (vgl. Joh. 1, 17.) Speise bestimmt: sie ist das Brod Gottes, das vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt (V. 31 — 33.). Dann erklärt 2) Jesus sich für dieses Brod (V. 35.), und beschreibt im Allgemeinen, was man von ihm in dieser Beziehung zu hoffen habe (ebend.). Nun tritt Beides wieder auseinander; es fragt sich: ist Christus wirklich vom Himmel herabgekommen (vgl. V. 33.)? und wenn dies der Fall ist, wie theilt er das wahre Brod, das er selbst ist, Andern mit? a) Christus ist vom Himmel gekommen trotz alles Unglaubens seiner Zuhörer; denn er ist gekommen, um den Willen Gottes, die welche an ihn glauben ewig selig zu machen, zu vollführen, und zwar so, dass der Wille Gottes selbst ihm die Empfänglichen zuführt, d. h. dass Christus vom Himmel stammt, ist gewiss, weil das Werk das er vollführt kein menschliches, sondern ein Werk Gottes ist (V. 36 — 40.). Gegen die Einwendung, dass er ja doch ein Mensch sei, wird V. 43 — 46 noch bemerkt, es möge sich mit seiner äussern Person verhalten wie es wolle, aus eigener Kraft können die Menschen allerdings nicht zu ihm kommen, aber dadurch werde sich seine Göttlichkeit bewähren, dass die welche der Vater ziehe oder belehre sich um ihn sammeln, wiewol er der Einzige bleibe, der selbst Gott gesehen habe (diese beiden Ideen hat auch der Prolog, die erste V. 13, die zweite V. 1. 18.). Nachdem dies abgemacht ist (V. 47.), wird die Identität Christi mit dem *ἄρτος ζωῆς* und der Begriff des letztern, dass es unsterblich mache, kurz wiederholt (V. 48 — 51.), und dann b) die Art und Weise, wie die Welt dieses Lebensbrod sich aneignen könne, beschrieben (V. 51 bis 63.). *α*) Christus macht diese Aneignung des Brodes, das er selbst ist, möglich durch Hingabe seines Fleisches (V. 51.); *β*) die Welt eignet sich dieses hingegebene Fleisch und Blut an durch wirklichen Genuss desselben (V. 53 — 56.), und *γ*) was sie darin geniesst, ist die *ζωὴ θεοῦ*, das *πνεῦμα* (V. 57. 63.). So ist Christus selbst die sich mittheilende *ζωή*, — die Idee von V. 4 des Prologs. Die Vorstellung dass das Fleisch nichts nütze, sondern erst das *πνεῦμα* den Menschen belebe, nachdem Jesus verklärt sei, spricht der Evangelist 7, 39 in seinem Namen aus. Zwar ist 6, 63 das *πνεῦμα*

ζωοποιοῦν nicht das πνεῦμα ἅγιον oder der Paraklet, sondern eins mit der ζωή, die der Sohn vom Vater hat; aber das haben beide Stellen gemein, dass erst nach dem Tode Jesu das Eingehen des göttlichen Lebensprinzips in die Gläubigen möglich sei. Das Eigenthümliche dieser Rede besteht daher nur in der unmittelbaren Einheit von Beiden, ζωή und υἱός, welche den Glauben sowol an den „Besitz des Lebens im Namen Christi," als auch an die höhere Würde des Letzteren auf den höchsten Gipfel erhebt, indem gerade nur diese Fleisch und Blut habende Person es ist, welche der Welt das Leben mittheilt. Es ist zuzugeben, dass die Forderung Fleisch und Blut Christi zu essen und zu trinken nirgends von Johannes in seinem eigenen Namen vorgebracht wird; aber sie ergibt sich folgerichtig aus der Lehre dass in Christus allein das Leben vorhanden sei (Joh. 1, 4. 1 Joh. 1, 1. 2. 5, 11. 12.). — Was V. 69 nachfolgt, dass Jesus von Petrus ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ genannt wird, hat auch 1 Joh. 2, 20 (ἀπὸ τοῦ ἁγίου).

Die Rede 8, 12 ff. concentrirt sich wie die bisherigen in dem Satze, dass Jesus der auf Erden erschienene Sohn Gottes sei und das Leben verleihe. Was das Erstere betrifft, so wird jetzt auch die Präexistenz ausdrücklich hervorgehoben (V. 56 ff.) und auf ähnliche Weise an dem Sein Christi vor Abraham anschaulich gemacht, wie im Prolog daran dass er „vor dem Täufer Johannes gewesen sei" (1, 15.). Ferner werden folgende Punkte der Christologie entwickelt: die (bei Kap. 5, V. 32 besprochene) μαρτυρία θεοῦ V. 16—18; die unmittelbare Kenntniss Jesu vom Vater V. 26. 28. 38. 40. 55; die Hülfe, welche vom Vater beständig dem Sohne gewährt wird, V. 16. 29. 50. 54 — sie findet ihre Analogie in der Art und Weise, in welcher der Vater z. B. Jesum in die Welt einführt durch Johannes den Täufer, durch dessen Vermittlung (1, 35 ff.) Jesus seine Jünger bereit „findet," und in dem σημεῖον vom Himmel 12, 27. 28 —; ferner die Erhabenheit Jesu über die Welt, sofern er ἐκ τῶν ἄνω ist, V. 22. 23, was der Prolog durch die Auffassung des λόγος als θεός gegenüber von dem Geschaffenen, als φῶς gegenüber von der σκοτία, deutlich genug erkennen lässt; das Wissen Jesu, woher er ist und wohin er kommt, V. 14, wozu 13, 3 zu vergleichen ist; die Unmöglichkeit den Vater anders zu erkennen als durch Jesus V. 19 (vgl. 1, 18.); die Reinheit Jesu von Sünden V. 46, welchem 1 Joh. 3, 5 ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν entspricht, und sein stets Gott wolgefälliges Han-

peln V. 29 und 55, was mit dem Vorigen zusammenfällt und im Ausdrucke mit 1 Joh. 3, 22: *ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν* übereinstimmt. Ueber die *ζωή* findet sich nichts Besonderes, ausser dass in dieser Rede neben dem *πιστεύειν* auch das *τηρεῖν τόν λόγον* als Bedingung derselben geltend gemacht wird (V. 51.), wie so oft in den Briefen, und der Ausdruck *μένειν εἰς τὸν αἰῶνα* V. 35 (vgl. 1 Joh. 2, 17 *ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα*). Unter den einzelnen Ideen des Kapitels stimmt *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (V. 12.) mit den Worten des Prologs über das Licht und seine Beziehung zur Welt (1, 9. 10.), *φῶς τῆς ζωῆς* (ebend.) mit *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* (1, 4.), und die *σκοτία* (ebend.), als der Zustand in welchem der Mensch ohne Christus sich befindet, mit dem Prolog (*καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει* 1, 5.) und dem ersten Brief überein, in welchem letztern auch der Ausdruck *περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ* vorkommt (2, 11.). Die Erkenntniss der Wahrheit durch Christus und die Befreiuug von der Knechtschaft der Sünde (V. 31. 32. 36.) ist nichts Andres als das Empfangen aus der „Fülle von *ἀλήθεια* und *χάρις*,“ welche in dem Eingebornen vorhanden ist (1, 14 ff.). Zu *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ* (V. 47.) ist zu vergleichen 1 Joh. 4, 6: *ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν*, und Joh. 1, 12. 13: *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.* Die Lehre vom Teufel und von seinen Kindern (V. 38. 41. 44.) gibt auch der erste Brief fast mit denselben Worten (*τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει, Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* 3, 8 — 12.). Den Gedanken dass die Juden aus dem Tode Jesu erkennen werden, wie er nicht sich selbst, sondern nur dem Vater gelebt (V. 28.), hat auch der Evangelist, indem er 19, 37 in diesem Sinne die Erfüllung der Weissagung *Ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* als Folge jenes Todes anführt. Dass schon Abraham bestimmt von Christus gewusst hat (V. 56 f.), erinnert an das von dem Evangelisten 12, 41 über Jesajas Gesagte. Zugleich gibt diese ganze Verhandlung Jesu mit den Juden ein Beispiel der *κρίσις*, die Joh. 3, 19 — 21

beschrieben ist. Auch diese Rede dient dazu, die göttliche Würde Christi und die ζωὴ αἰώνιος zu entwickeln, und zugleich den Kampf Jesu mit der Welt, die „ihn nicht kennt, nicht aufnimmt,“ darzustellen (Joh. 1, 5. 10 f.). Das Letztere wiederholt sich am Schlusse von Kap. 9 (V. 35 ff.).

Auch Kap. 10, das nach V. 26 eigentlich eine einzige Rede bildet, ist nach dem in 20, 31 vorgezeichneten Plane der Reden Jesu gearbeitet, geht aber tiefer ein als die bisherigen, indem es sowol die Würde Christi auf einen schärferen Ausdruck bringt, als auch die persönliche Aufopferung desselben für das Leben der Seinigen von einer neuen Seite hervorhebt. Das Erste geschieht dadurch dass Christus nicht blos seine übermenschliche Natur oder sein Kommen vom Vater (V. 34 — 36.) *), sondern auch seine „Einheit“ mit dem Vater (V. 30.)

*) Ueber diese Stelle sagt v. Cölln (bibl. Theol. II. S. 96), die Argumentation derselben habe gar keinen Sinn, wenn sie nicht andeute, dass Jesus sich recht wol den Namen Sohn Gottes beilegen könne, ohne sich damit das göttliche Wesen anzueignen und somit eine Blasphemie, deren die Juden ihn angeklagt hatten, auszustossen. Es hat allerdings den Anschein, als stelle sich Jesus in eine Reihe mit den ἐκεῖνοι πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο. Aber als blossen Menschen betrachtet er sich deswegen nicht. V. 34 f. behauptet, dass die Juden nach ihren eigenen heiligen Schriften gar nicht das Recht haben, es sogleich für Blasphemie zu erklären, wenn einem Menschen der Name „θεός“ beigelegt wird. Diese Benennung haben ja solche erhalten, welche blosse Menschen waren, mit Gott also in keiner unmittelbaren Verbindung standen. Wie viel mehr muss es nun (V. 36.) demjenigen, der unmittelbar vom Vater selbst auserwählt, ausgerüstet und in die Welt gesandt worden ist, erlaubt sein, sich wenigstens „Sohn Gottes“ zu nennen! Ist die Beilegung des göttlichen Namens schon bei Menschen dieser Welt möglich, wie viel mehr bei einem, der nicht aus dieser Welt, sondern von Gott in dieselbe gesandt ist! Er kann gar nicht die Blasphemie begehen, sich, einen blossen Menschen, zu Gott zu machen, weil er nicht blosser Mensch ist, sondern in einem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott steht. Dieses unmittelbare Verhältniss findet, wenn auch die Juden an die übernatürliche Herkunft Jesu nicht glauben wollen, doch jedenfalls in der Wirklichkeit statt, indem die ἔργα zeigen, dass der Vater in Jesus thätig ist und Jesus ganz in Einheit mit dem Vater lebt (V. 37 f.).

ausspricht. Das *ἐγώ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, welches V. 38 durch *ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγώ ἐν τῷ πατρί* erklärt wird, ist der eigentliche Ausdruck für das uneigentliche *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* (1, 18.). Sodann wird für diese Behauptung der Beweis der *ἔργα* geltend gemacht, die V. 32 als *καλά* (*πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*) und als *ἐκ τοῦ πατρός μου* (*δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*) bezeichnet werden. Der Spruch dass Alle die vor ihm gekommen Diebe und Räuber seien (V. 8.) ergiebt sich von selbst, wenn man die Worte des Prologs: *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* und *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε* streng nimmt. Was die *ζωή* betrifft, so bezeichnet sich Christus (V. 9) als *θύρα* zu der *σωτηρία*. Ein ähnliches Wort Jesu findet sich in den Klementinischen Homilien *), und zwar in ähnlichem Zusammenhange **). Wie gut aber ein solcher Ausspruch in die johanneische Lehre passt, welche wie keine andere den Gedanken durchführt, dass nur durch die Person Christi zum Heil zu gelangen, ohne sie der Weg zu Gott verschlossen sei, leuchtet ein. V. 11 wird das Bisherige näher bestimmt, indem Jesus sich für den guten Hirten erklärt, der sein Leben lässt für die Seinigen, wozu 1 Joh. 3, 16: *ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν* zu vergleichen ist. Die *ἴδια πρόβατα* sowol unter den Juden als unter den Heiden (V. 3. 16.) hat auch der Evangelist im Prolog (1, 13.) und in der 11, 52 eingeflochtenen Reflexion über die Bedeutung des Todes Jesu. Jesus als „Thüre zu seiner Gemeinde" (V. 7. 9.) oder als der „welcher vor ihr hergeht, den sie kennt und dem sie folgt" (V. 4. 14. 16.), während sie „nichts von der Stimme der *ἀλλότριοι* hören will, sondern vor ihnen flieht" (V. 5.), dies Alles findet seine Ausführung im ersten und zweiten Briefe, welche als Kennzeichen der wahren Liebe namentlich das Bleiben in der rechten Lehre von Christus angeben (2 Joh. 5. 6.), ihm die Verleihung des Geistes und andrer Heilsgüter zuschreiben (1 Joh. 2, 20. 1. 2.), die Gemeinde allein als im Besitze des rechten Wissens von Christus bezeichnen (1 Joh. 2, 21. 24. 27. 4, 6.), genaue Merkmale der

*) 3, 52: *„ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δὶ ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωήν," ὡς οὐκ οὔσης ἑτέρας τῆς σώζειν δυναμένης διδασκαλίας.*

**) Indem nach kurzer Unterbrechung folgt: *„τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς."*

falschen Brüder angeben und dieselben auf alle Weise fern zu halten suchen (1 Joh. 2, 19 ff. 4, 1 ff. 5, 2. 2 Joh. 10. 11.). Der symbolischen Bezeichnung des Judenthums als der ersten *αὐλή* in welche Jesus eingeht, um die Schaafe aus ihr abzuholen (V. 16. 1 — 3.), entspricht im Prolog das *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν*, dem *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω* die Stellen 1, 13. 11, 52, und der „Einen Heerde," dem „Einen Hirten" das *συνάγειν εἰς ἕν* in der zuletzt angeführten Stelle. Das ganze Kapitel bewegt sich in denselben Gegensätzen wie die eigenen Lehrelemente des Verfassers, in den Gegensätzen gegen jüdischen Partikularismus, gegen die Welt und gegen falsche Freunde des Christenthums. Noch ist die Selbstständigkeit zu erwähnen, mit welcher Jesus nach V. 17. 18 sich dem Tode übergibt. Sie entspricht der hohen Idee des Verfassers von Christus überhaupt und insbesondere der Macht welche dieser 1 Joh. 4, 4. 3, 8 über den Teufel hat. Ebenso der kräftige Schutz, den er (V. 28.) den Seinigen (vgl. 13, 1 *τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ*) gewährt.

Die letzte Rede Jesu an die Welt, Kap. 12, V. 44 — 50, rekapitulirt das Hauptsächlichste, was bisher über den Eingeborenen und das ewige Leben gesagt ward. Die Gleichheit Christi mit Gott (5, 18.) wird noch um eine Stufe gesteigert, indem „wer Christus sieht, den sieht, welcher ihn gesandt hat" (V. 45.) *). V. 46 folgt *φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα*, vollkommen mit den Worten des Prologs gleichlautend; ebenso das „*πιστεύειν*," die „*σκοτία*," und am Schlusse die Identität der *ἐντολὴ Χριστοῦ* mit der *ἐντολὴ θεοῦ* (vgl. Joh. 1, 17. 1 Joh. 3, 23.). Zu *ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν* ist zu vergleichen 1 Joh. 5, 11: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία* [*τοῦ θεοῦ*], *ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός*, u. V. 20: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος*. Neu ist die Hervorhebung des Satzes dass Christus auch am jüngsten Tage nicht richte, sondern das Wort das er geredet das Richtende sei (V. 47 f.); dieselbe Bevorzugung des Errettenden, Liebevollen in der ganzen Erscheinung Christi, welche z. B. im Prolog in dem Jubel über die *χάρις* zu Tage liegt, die durch Christus geworden, im Gegensatze gegen das streng richtende Gesetz. V. 47 findet sich wieder (vgl. 8, 31. 51.) das im ersten Briefe weiter ausgeführte Dringen auf das Halten dessen was man

*) Hierüber s. zu 14, 10.

vernommen, auf Einheit zwischen Gesinnung und Handlung, zwischen Wissen und Thun. Je weiter das Evangelium zum Ende vorrückt, desto mehr Beziehungen auf die Gestaltung des Christenthums in der Wirklichkeit treten hervor, desto mehr redet Christus nicht blos zum *κόσμος* (8, 26.), um ihm eine neue, bisher völlig unbekannte Offenbarung mitzutheilen, sondern auch zu denen welche schon gläubig sind und Belehrnng über das was sie zu hoffen und was sie zu thun haben aus dem Munde Christi erwarten. Dies geschieht nun besonders in den Abschiedsreden, welche sich vorzüglich mit der Zukunft des Christenthums in der Welt und in der Ewigkeit beschäftigen und zugleich immer tiefer in die Erkenntniss Christi, als des Logos, der von Anfang bei Gott war, hineinführen, den *ἴδιοι* (13, 1.) das Innerste und Verborgenste der christlichen Lehre bekannt machen (16, 4: *ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην.* 17, 13: *νῦν δὲ πρός σε ἔρχομαι καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς*). Doch eben wegen dieses verschiedenen Charakters der Reden Jesu an die Welt und seiner Eröffnungen an die Seinigen ist es nothwendig, ehe wir zu den letzteren übergehen, auch die übrigen zerstreuten Lehrelemente, welche der erste Theil des Evangeliums enthält, zusammenzufassen.

Kap. 1, V. 49 legt sich Jesus ein übernatürliches Wissen bei, wie es 2, 24 f. Johannes selbst thut, erklärt jedoch V. 51, seine Jünger werden Grösseres als dieses schauen, was ohne Zweifel besonders auch auf die Wunder geht, welche Johannes 2, 11 als die *φανέρωσις* der *δόξα Ἰησοῦ* bezeichnet. Was V. 52 über die Engel gesagt ist, steht vereinzelt, reiht sich aber in die „Herrlichkeit des *μονογενής*, welche man geschaut hat“ (*ἐθεασάμεθα* 1, 14.), ganz natürlich ein, indem es dieselbe durch die stetige Verbindung Jesu mit den Bewohnern des Himmels gleichsam nach oben vollendet.

In Kap. 2 entspricht *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* (V. 4. vgl. 7, 6. 8.) der Formel welche der Evangelist 7, 30. 8, 20 (vgl. 13, 1.) gebraucht, um die Geschichte Jesu als eine solche zu bezeichnen, welche nach einer von Gott oder ihm selbst vorherbestimmten Oekonomie vor sich gehe. — V. 19—22 deutet der Evangelist die Worte Christi vom Abbrechen des Tempels u. s. w. auf den Tod und die Auferstehung, gibt aber an, erst nachdem die letztere erfolgt war, haben die Jünger sich erinnert dass ihr Herr und Meister hier eine Weissagung

ausgesprochen. Demungeachtet sagt Johannes: ἐκεῖνος ἔλεγεν κ. τ. λ. und versichert damit bestimmt, dass schon Christus selbst jene Beziehung in seine Worte gelegt habe, d. h. er lässt ihn Prophet sein, wie 12, 33. 18, 32.

Kap. 4, V. 32 — 38 stellt den Herrn, aus dessen Fülle Alle empfangen, in seiner Erhabenheit über die Jünger dar, welche ihn jetzt, im Anfange seiner thätigen Laufbahn, noch nicht begreifen und die bekehrten Samaritaner aus seiner Hand erhalten, nach dem Gesetze der Entwicklung des Gottesreiches, dass ein Anderer sät, ein Anderer ärntet, d. h. hier, dass Jesus Christus derjenige ist, von welchem der Grund gelegt wird, seine Gemeinde aber, nachdem er hinweggegangen ist, ärntet was er gesät hat, oder sein Werk sowol fortsetzt als selbst geniesst (V. 36.). Dieses Gesetz (λόγος ἀληθινός) reiht sich in die streng eingehaltene Oekonomie des ganzen Heilswerks ein, die wir auch sonst bei Johannes finden (z. B. 7, 39.). Es ist jedoch möglich, dass mit ἄλλοι κεκοπιάκασιν überhaupt die der Ausbreitung des Christenthums in die Welt durch die Jünger (20, 21.) vorhergehenden göttlichen Veranstaltungen gemeint sind. Unter diese gehört neben der Sendung Christi auch die Wirksamseit der Propheten des alten Testaments, an welche Jesus (V. 25. 26.) bei der Bekehrung der samaritanischen Frau angeknüpft hat. Die Apostel (d. h. die Gemeinde überhaupt) haben überall schon einen durch göttliche Thätigkeit gelegten Grund vorgefunden; ihnen bleibt nichts übrig als auf demselben fortzubauen, das Empfangene weiter zu entwickeln (vgl. 1, 16. 15, 8. 16.). — Zu V. 44 (αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει) ist ausser Matth. 13, 57 auch Joh. 1, 11 (οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον) zu vergleichen.

In Kap. 7 findet der Hass der Welt gegen Jesus der gegen ihre Schlechtigkeit zeugt (V. 7.) eine Analogie in 3, 20 (πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ). Der Satz dass „wer den Willen Gottes zu thun willig sei, von der Lehre Jesu erkennen werde, ob sie von Gott sei oder ob er von sich selbst rede,“ trifft mit 3, 21 (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα) wenigstens in dem allgemeinen Gedanken zusammen, dass Liebe zu Gott jeden auch zum Christenthum hinführe und das Widerstreben gegen das Letztere nur von Ungehorsam

gegen den erstern abzuleiten sei. — Zu V. 18 vgl. 1 Joh. 3, 7 (*καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν*). — In V. 21 ff. ist es auffallend, wie Jesus dem mosaischen Gesetze gar keine objektive Bedeutung mehr zugesteht (vgl. 1, 17.). Es wird theils (V. 22.) darauf aufmerksam gemacht, dass gewisse Bestandtheile desselben nichts als herkömmliche Gebräuche seien, theils (V. 23.) die Heilung eines ganzen Menschen der Beschneidung als das Höhere auf eine Art und Weise gegenübergestellt, welche zeigt, wie es solchen Ceremonien ergeht, wenn sie für das Bewusstsein ihren religiösen Gehalt verloren haben. Die Beschneidung ist nur eine im israelitischen Volke seit unbestimmt alter Zeit hergebrachte äussere Verrichtung, die für den Menschen weniger Werth hat als eine Heilung seiner ganzen Person und nur deswegen geübt wird, weil sie im Gesetze steht. — Zu V. 28. 29 vgl. 1 Joh. 5, 20 und das oben zu Kap. 6, V. 41 — 46 Bemerkte; zu V. 33 f. die Stelle 19, 37. — Am wichtigsten ist in diesem Kapitel V. 38 f., wo ein dem Johannes eigenthümliches Dogma (V. 39.) von Jesus in der Form einer Weissagung ausgesprochen wird. Das Vorhandensein des heiligen Geistes beginnt erst nach dem Tode Christi; deswegen redet er von demselben prophetisch. Die Weissagung Christi ist nach V. 38 selbst wieder eine *γραφή* aus dem alten Testament; aber die Worte *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* finden sich in den Stellen welche man zur Vergleichung herbeiziehen muss nicht (vgl. die Ausll.), während sie im johanneischen Evangelium an dem Fliessen des Wassers aus der Seite Jesu (19, 34. 35.) *) eine Analogie haben.

Kap. 9, V. 5 findet sich wieder „*τὸ φῶς τοῦ κόσμου,*" und V. 4 die Bezeichnung der Wunder als *ἔργα θεοῦ,* entsprechend 2, 11 12, 37. 38. — Nach V. 3 findet Jesus durch den Willen Gottes auf Erden einen Menschen vor, der nicht nur zum *τέκνον θεοῦ* (1, 13.), sondern auch dazu bestimmt ist, dass Jesus an ihm seine Schöpfermacht auf glänzende Weise erprobe. Wir haben hier Beides zusammen, ein *ἑλκύειν* des Vaters zum Sohn (vgl. V. 35 ff.) und eine Disposition der Welt für den Zweck der Offenbarung der *δόξα τοῦ μονογενοῦς*.

Kap. 11, V. 4. 40 kehrt die *δόξα* der *σημεῖα* wieder (vgl. 2, 11.),

*) Wir kommen auf dieses, unstreitig symbolisch zu fassende, Wunder bei der Lehre vom heiligen Geiste zurück.

V. 41 f. die Einheit Jesu mit dem Vater, die ihn von den Menschen schlechthin unterscheidet, und V. 25. 26 die unmittelbare Verbindung des Glaubens an den „*Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*“ (vgl. 20, 31.) „*ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος*“ (vgl. 1, 9.) mit der Gewissheit der *ζωή*, eine Verbindung, die hier wieder auf besonders intensive Weise geschieht, indem *ζωή* und *ἀνάστασις* Prädikate Jesu selbst sind.

Kap. 12, V. 24 ist das Wort vom Samenkorn, das vermittelst seines Ersterbens reichliche Früchte bringt, ohne Zweifel nach V. 32 zu erklären von der durch den Tod Jesu bedingten allgemeinen Verbreitung des Christenthums (vgl. 11, 52.). V. 25: *ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν* findet sich auch bei den Synoptikern (Matth. 10, 39. Luk. 14, 26.), aber nicht ganz in derselben Form. Die johanneische Entgegensetzung des Himmlischen und Irdischen drückt sich sowol in *τῷ κόσμῳ τούτῳ* als in *μισῶν* *) aus, und ebenso in *φυλάξει* der johanneische Begriff von der *ζωή*, welcher keinen strengen Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits macht (vgl. *τὴν ζωὴν ἔχειν* 1 Joh. 5, 12 f. und sonst, *μεταβεβηκέναι εἰς τὴν ζωὴν* 1 Joh. 3, 14.). — Zu V. 26 ist zu vergleichen 1 Joh. 4, 17: *ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός* **) *ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.* — V. 27 weist Jesus den Gedanken, Gott um Befreiung vom Tode zu bitten, ausdrücklich ab; ein Seelenschmerz, wie bei dem Kampfe in Gethsemane ***), ist hier nicht zu finden. Jesus erniedrigt sich nicht, ergibt sich in die Nothwendigkeit des Todes nicht aus Demuth und Gehorsam, sondern um auch jetzt dem Berufe, den er selbst auf sich genommen, zu genügen (*ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον κ. τ. λ.*), und es ertönt, nicht um Jesu, der keine Hülfe von oben bedarf, sondern um des Volkes willen (V. 30.), eine Stimme vom Himmel, welche seinen Tod für eine Fortsetzung der

*) Das Letztere hat Johannes allerdings mit Lukas gemein, dessen Dualismus aber den johanneischen noch überbietet durch seine Lehre, dass die ganze Erde dem Teufel gehöre (4, 5. 6.).

**) Darüber, dass unter *ἐκεῖνος* Christus zu verstehen ist, s. Lücke z. d. St.

***) Wie z. Olshausen zu d. St. behauptet.

Herrlichkeit die der Vater dem Sohne schon bisher verliehen (*καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω*) erklärt, wie Johannes von einer *δόξα* Jesu überhaupt (1, 14.), von einer *δόξα* während seines öffentlichen Lebens (2, 11.) und von einem *δοξασθῆναι* durch den Tod redet (7, 39.). — In V. 31 f. wird der Tod Jesu als der Augenblick, der die Macht des Teufels zerstören (vgl. 1 Joh. 3, 8: *ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*) und alle zu ihm ziehen werde (11, 52.), bezeichnet. — V. 35. 36 kehren *φῶς* und *σκοτία* wieder (vgl. 1 Joh. 2, 8—11.).

In den Abschiedsreden nehmen wir zuerst Dasjenige, was sich an das Bisherige anschliesst. 17, 3 ist wieder von der *ζωὴ αἰώνιος* in Folge der Erkenntniss Christi als dessen den Gott gesandt und zugleich von der Erkenntniss des „Einen wahren Gottes" die Rede, ganz wie 1 Joh. 5, 20 (*οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος*). Das Werk Christi wird jetzt sowol dem polytheistischen Heidenthum als dem von keinem Sohne Gottes wissenden Judenthum gegenüber zusammengefasst, weil Jesus im Begriff ist, von der ganzen Welt zu scheiden. — Was die einzelnen Lehren betrifft, so geben erst die Abschiedsreden die Erkenntniss der Person Christi nach ihrem ganzen Umfange. 17, 5. 24 (V. 5: *καὶ νῦν δόξασόν με σὺ πάτερ παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.* V. 24: *πατήρ, οὓς δέδωκάς μοι θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου*) wird geradezu auf die vorweltliche Zeit zurückgegangen, da der Sohn bei Gott war und göttliche Herrlichkeit besass (1, 1.). 14, 28 wird der Vater, dem Sohne gegenüber, als der „Grössere" bezeichnet, 14, 10 aber die rechte Einsicht in das Verhältniss Beider gegeben, indem gesagt wird, dass „der Vater selbst, in dem Sohne wohnend, die Werke verrichte," welche von diesem ausgehen, während dem Sohne die Verkündigung vorbehalten bleibt. Man „sieht (V. 7—9, vgl. 12, 45.) im Sohne den Vater," als den der *ἕως ἄρτι ἐργάζεται* (5, 17), dessen Allmacht weder durch räumliche Entfernung noch durch den Unterschied der Person des Sohnes von der seinigen gehindert wird, auch in diesem und durch diesen hindurch zu wirken, während das *ἐξηγεῖσθαι*, das Hinübertragen dessen was

Jesus bei Gott geschaut zu den Menschen, durch den Sohn verrichtet wird, sofern er vom Vater unterschieden gedacht wird (vgl. 1, 3 *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, 1, 18: *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*). 16, 15 sagt Jesus: *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν*, und zwar in Bezug auf den Geist, welcher nach seinem Tode der Gemeinde mitgetheilt werden soll. Alles was vom Vater ausgeht (vgl. 15, 26: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*) geht auch vom Sohne aus (vgl. 5, 18: *ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*. 1, 3: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν*). Derselbe Satz kehrt 17, 10 wieder: *καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά*, und zwar hier mit Rücksicht auf die Gläubigen in der Welt. Dazu ist zu vergleichen 13, 3: *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας*. 16, 30 erscheint Jesus wieder als der welcher Alles weiss (2, 24 f.). In Folge dieser Eigenschaft besteht ein grosser Theil der Abschiedsreden aus Weissagungen (13, 19. 14, 2. 16, 1. 4. 33.). Johannes selbst betrachtet, z. B. 18, 9. 32, Jesum als Propheten, dessen Worte in Erfüllung gehen müssen. Das prophetische Element dieser Reden gehört also zum johanneischen Begriffe von Christus, und es erhält, wie die angeführten Stellen zeigen, erst in der Zukunft (*ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν*) seine volle Bedeutung für die christliche Erkenntniss; denn erst die Erfüllung des Vorhergesagten gibt einen sichern Beweis, dass der welcher es vorhersagte ein übernatürliches Wissen besass. Vergangenheit und Gegenwart, Jesus und Johannes, sind hier so verflochten und in nothwendiger Beziehung mit einander, dass keine Trennung zwischen Beiden gemacht werden kann. — In der Lehre vom Geiste ist dem Evangelium nur der Name *παράκλητος* und die ausdrückliche Hervorhebung seines „Ausgehens" vom Vater (15, 26.) eigenthümlich; sonst stellt er sich ganz wie in den Briefen dar. Sowol der Vater als der Sohn sendet ihn (14, 26. 15, 26. 16, 7.) — vgl. 1 Joh. 3, 24: *ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*, sc. *ὁ θεός*; ebenso 4, 12. 13; dagegen 2, 20: *καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου*. 2, 27: *ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ (τοῦ υἱοῦ)* —; er lehrt Alles (14, 26.) — vgl. 1 Joh. 2, 27: *τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων* —; er ist der Geist der Wahrheit und leitet in alle Wahrheit (15, 26. 16, 13.) — vgl. 1 Joh. 5, 6: *τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*. 2, 27: *καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν*

ψεῦδος. 2, 20. 21: καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα· οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν; ausserdem 2 Joh. 2: διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. 3 Joh. 12: ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (?) —; er sagt die Zukunft vorher (16, 13.) — vgl. 1 Joh. 2, 18. 4, 3 die Worte über den Antichrist und die Nähe des Weltendes —; er „zeugt von Christus, verherrlicht ihn, erinnert an seine Worte, nimmt von dem Seinigen," d. h. er bleibt in Einheit mit der Lehre und Person Christi (14, 26. 15, 26. 16, 14.) — vgl. 1 Joh. 5, 6 f.: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. 4, 13 f.: ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν· καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. 4, 2: ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, und 2, 20 — 27. —; er richtet die Welt περὶ ἁμαρτίας, περὶ δικαιοσύνης und περὶ κρίσεως (16, 8 — 11.) — vgl. 1 Joh. 4, 4 ff.: ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν. ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐν τούτῳ γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. 5, 19: οἴδαμεν ὅτι ἐκ θεοῦ ἐσμεν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. 3, 1: διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. V. 13: μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος κ. τ. λ. 2, 14: ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν —; neben ihm zeugen auch wieder die Apostel (15, 27.), weil sie noch mit Christus lebten — vgl. 1 Joh. 1, 1: ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν κ. τ. λ. und die oben angeführte Stelle 4, 13. 14. Dass der Geist erst nach dem Tode Christi vorhanden sein kann (16, 7.), ist Lehre des Evangelisten selbst in der Stelle 7, 39. Auch vom Geiste, der ja in diesen Reden erst

verheissen wird, gilt dasjenige was oben über die Prophetie gesagt wurde; eine Trennung zwischen einer Lehre Jesu und einer Lehre des Verfassers wäre durchaus widersinnig. Johannes schreibt hier nicht als blosser Berichterstatter, sondern, wie die Stellen über den *παράκλητος* auf den ersten Anblick zeigen, zu Nutzen und Frommen einer Zeit, welche Jesum schon lange hinter sich hatte. — Die Vorbildlichkeit Christi im Handeln und Leiden (13, 3 — 17. 34 f. 15, 9 f. 18 — 20. 17, 16. 21 f. 24. 26.), beruhend auf seiner Erhabenheit als *κύριος* und *διδάσκαλος*, ist auch Lehre des ersten Briefs (1 Joh. 4, 17: — *παῤῥησίαν* — *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.* 3, 16: *ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.* 2, 6: *ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς περιπατεῖν*). — Das Gebot der Liebe ist auch nach den Briefen ein dem Christenthum eigenthümliches, wiewol es nicht ausdrücklich auf Christus zurückführt, sondern nur als die *ἐντολή*, die man von Anfang an gehabt, bezeichnet wird (1 Joh. 2, 6 ff. — *ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς περιπατεῖν. ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς κ. τ. λ.* 3, 11: *ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.* 2 Joh. 5 f.: *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι, ἀλλ' ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*). Das *μένειν ἐν Χριστῷ* durch gottgefälliges Handeln (15, 1 ff.) hat 1 Joh. 2, 28, vgl. 3, 3. — Die Erhabenheit der Gemeinde über den *κόσμος*, die sie mit Christus gemein hat und die natürlich einen Hass des erstern gegen sie erzeugt (17, 6. 9. 10. 14. 16. 18. 21. 15, 18. 19. 21.), findet sich mit ganz ähnlichen Ausdrücken 1 Joh. 5, 19. 4, 4 — 6. 3, 1. 13 (welche Stellen schon bei der Lehre vom Geiste angeführt worden sind) und 2, 15 — 17 (V. 17: *καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα*); ebenso die Unfähigkeit der Welt den Geist der Gemeinde zu begreifen (14, 17.) 1 Joh. 3, 1. 4, 6. Ueber die Gebetserhörung im Namen Jesu Christi (14, 13 f. 15, 7. 16, 13 — 27.) ist zu vergleichen 1 Joh. 3, 21 f.: *ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία μὴ*

καταγινώσκῃ ἡμῶν (vgl. 15, 7: *ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ*), *παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 5, 14: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν· ὅ τι ἂν αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν.* Der *χαρά,* welche die Gebetserhörung gewährt (15, 11. 16, 24. 17, 13.), entspricht die *παῤῥησία* der angeführten Stelle. Die „Bewahrung vor dem Argen" (17, 15.) erscheint subjektiv oder als in der Macht des aus Gott Geborenen stehend 1 Joh. 5, 18 (*οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*), womit die *νίκη* über den *πονηρός* (2, 13 f.) zu vergleichen ist. Eigenthümlich ist den Abschiedsreden den Briefen gegenüber nur die ausdrückliche Vergleichung der Einheit der Gemeinde unter sich mit der Einheit Christi und des Vaters (17, 21 ff. 26. 11.); das Wohnen des Vaters und Sohnes bei den Gläubigen; die *παράληψις* der Apostel durch Christus (14, 3.); die enge Verbindung des Kommens Christi mit dem Kommen des Geistes (14, 18—26. 16, 25.) und die häufigere Erwähnung Christi in der Lehre vom jenseitigen Leben (17, 24. 13, 36. 14, 3.), also überhaupt die stärkere Hervorhebung der Person des Logos auch nach seiner Rückkehr zu Gott. — Ueber den Tod Christi, als Beweis seiner Liebe zu Gott (14, 31.), ist wieder zu vergleichen *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* (19, 37.); über die Thätigkeit des Teufels bei dieser Katastrophe (14, 30.) die Erzählung des Evangelisten, dass bei dem letzten Mahle der Satan in den Verräther gefahren (13, 2.); über die Bezeichnung des Todes als *δοξάζεσθαι* die Stelle 7, 39; über *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* (16, 33.) 1 Joh. 5, 5: *τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;* die Freude der Jünger über die Auferstehung (16, 20—22.) ist nur Vorhersagung dessen, was nach dem Berichte des Evangelisten wirklich geschieht, als dieselbe erfolgt ist (20, 20.). 17, 19: *καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτὸν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ* ist nicht von der Reinigung von Sünden durch den Tod des Reinen und Heiligen zu verstehen (vgl. 15, 3.), sondern von der Weihe der Apostel zu ihrem heiligen Berufe, d. h. von der Sendung des *πνεῦμα*

ἅγιον oder *πνεῦμα ἀληθείας* (7, 38 f.). Das Wort Gottes ist Wahrheit (V. 17.); wie der Vater Jesum in die Welt sandte, nämlich um diese Wahrheit zu verkündigen, so sendet nun auch Jesus seine Jünger aus (V. 18.), um dieselbe weiter zu verbreiten. Damit aber sie wie denselben Beruf, so auch wirklich dieselbe (*ἐν ἀληθείᾳ*) innere Kraft erhalten, um ihrer heiligen Bestimmung wahrhaft genügen zu können, opfert Jesus sein Leben zu diesem Zwecke auf. — Zu *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια* (14, 6.) ist zu vergleichen 1, 9: *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, 1, 17: *ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ;* zu — *ἡ ζωή* 1, 4: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων;* zu *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός, οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ* 1, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν κ. τ. λ.*

Auch die Abschiedsreden geben uns das Resultat, dass wir uns im johanneischen Evangelium nach allen seinen Theilen auf demselben Standpunkte der Lehre finden. Sie beschäftigen sich hauptsächlich damit, zum Voraus den Zustand der Gemeinde zu schildern, den wir in den Briefen vor uns haben; diese erfüllen ihre Weissagungen und zeigen die Erhöruug des hohenpriesterlichen Gebets. Nur die Personen welche reden sind verschieden, dort Jesus, hier Johannes im Namen Jesu (1 Joh. 1 ff. 2, 25.) und des Geistes (1 Joh. 5, 5 ff.); der Inhalt dessen was gesprochen wird ist überall der nämliche und ist für eine und dieselbe Zeit bestimmt, für die Zeit in welcher der Verfasser schrieb (20, 31. vgl. 16, 4).

Was den noch übrigen Rest des Evangeliums betrifft, so wird 18, 36 (*ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου κ. τ. λ.*) der Gegensatz des Christenthums gegen die Welt wiederholt; V. 37 der Begriff des königlichen Amts Christi (vgl. 1, 50: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ ὁ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ*) geistig gewendet (*εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος Οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς Σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς*, womit 1, 9. 17. 13. 3, 21 zu vergleichen); 20, 17 (*μή μου ἅπτου· οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα κ. τ. λ.*) bestimmt gelehrt, dass die Himmelfahrt nur ganz kurze Zeit nach der Auferstehung erfolgt sei (eine andere Vorstellung s. AG. 1, 3 — 9);

20, 23 mit dem heiligen Geiste auch die Gewalt mitgetheilt, Sünden zu vergeben (vgl. 1 Joh. 5, 16.), und V. 29 (*μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες*) mit einer Seligpreisung der Gemeinde, die an Christus glaubt, ohne ihn gesehen zu haben (vgl. 1 Petr. 1, 8.), geschlossen.

2. Die angestellte Vergleichung der Reden Jesu im Evangelium und der von dem Verfasser in seinem eigenen Namen vorgetragenen Lehren hat bewiesen, dass der dogmatische Inhalt und in den meisten Fällen auch die Form in beiden vollkommen übereinstimmen, und dass ebenso im Sinne des Verfassers an eine Trennung beider nicht gedacht werden kann, wenn man nicht den von ihm ausdrücklich ausgesprochenen Zweck seines Evangeliums verkennen und damit auch das Verständniss desselben sich unmöglich machen will. Die Lehren des Verfassers sind zum Theil so allgemein und abstrakt gehalten, dass sie von selbst auf konkretere Ausführungen hinweisen und ohne diese zwecklos, weil unverständlich, blieben; sie wären ohne Geschichte und Lehre Jesu oft blosse Umrisse ohne Färbung und Schattirung, ja Rahmen ohne Gemälde. Man vergleiche z. B. 1, 4 f.: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει κ. τ. λ.* V. 6 ff.: *ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης κ. τ. λ.* V. 9: *ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.* V. 11: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν.* V. 13: *οὐκ ἐξ αἱμάτων.* V. 14: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.* V. 16: *χάριν ἀντὶ χάριτος.* V. 18: *ἐξηγήσατο.* 20, 31: *ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* Dieses Alles kann der Verfasser unmöglich niedergeschrieben haben, ohne den ganzen Inhalt des Evangeliums, wenn auch mehr oder weniger bewusst, darin schon mitzudenken. Auch die Briefe setzen sehr häufig eine entwickeltere Bekanntschaft mit einem Lehrbegriff, wie er uns im Evangelium vorliegt, bei ihren Lesern voraus (1 Joh. 1, 1: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς.* 2, 8: *καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν.* V. 7: *ἐντολὴν παλαιάν κ. τ. λ.* V. 24: *ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω.* V. 27: *καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς* (*τὸ χρίσμα*) *μένετε ἐν αὐτῷ.* 3, 8: *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.* 5, 6: *ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος.* 2 Joh. 9: *ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ*). Auf der andern Seite verdanken wir das Verständniss der Reden an sehr

vielen Stellen blos den von dem Verfasser gegebenen Lehren. Zuweilen bemerkt er dies selbst, indem er erklärende Zusätze zu dem was er Jesum sprechen lässt hinzufügt (2, 21: *ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ κ. τ. λ.* 7, 39: *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος κ. τ. λ.* 12, 33: *τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*). Namentlich aber ist das dogmatische Verständniss dieser Reden gar oft unmöglich, ohne dass die Lehre des Verfassers zu Rathe gezogen wird, z. B. in den vielen Stellen über das Verhältniss Jesu zu Gott und zur Welt. Endlich ist die Erzählung des Evangeliums an ihren Hauptpunkten unauflöslich mit dogmatischen Bemerkungen und Andeutungen verwoben, welche zu ihrem Verständniss nothwendig und doch nur von ihr veranlasst sind, ein Beweis, dass in dem Bewusstsein des Verfassers keine Trennung zwischen der Sache, die er berichtet, und seiner Ansicht über dieselbe stattfand. Wir beschränken uns auf Beispiele, in welchen das Gesagte von selbst in die Augen fällt. 2, 24 f.: *αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς, διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας, καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.* 6, 64: *ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἳ οὐ πιστεύουσιν· ᾔδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς, τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν.* 16, 29 f.: *λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ Ἴδε νῦν ἐν παῤῥησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις. νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα καὶ οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ· ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες.* 11, 51 f.: *τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλ' ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.* 19, 36 f.: *ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, Ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει Ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* 2, 11: *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ* (vgl. 1, 14.). 7, 30: *οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα, ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.* 12, 37 ff.: *οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτὸν, ἵνα ὁ λόγος Ἠσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ κ. τ. λ. διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν κ. τ. λ. Ταῦτα εἶπεν Ἠσαΐας, ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ.*

13, 1: *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα.* V. 3: *εἰδὼς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.* Ja diese eigenen und in eigenem Namen vorgetragenen Pragmatismen und Erläuterungen kehren in den Reden Jesu grösstentheils wieder. Zu 2, 24 f. 6, 64. 16, 29 f. ist zu vergleichen 13, 19: *ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι.* 16, 33: *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε;* zu 11, 51 f. die Worte *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν;* zu 19, 37 die Stellen 7, 34. 8, 28; zu 2, 11 was Jesus 11, 4 über die Krankheit des Lazarus sagt, *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς;* zu 7, 30 der sechste Vers desselben Kapitels und Kap. 2, 4; zu 12, 37 in den Abschiedsreden die Worte: *ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος, ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν* (15, 25.); zu 13, 1. 3 im hohenpriesterlichen Gebete *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα* (V. 1.) und *ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός* (V. 2.), ferner 16, 28: *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.* So bewährt es sich von allen Seiten her, im Einzelnen, wie im Allgemeinen, dass das Evangelium ein Werk aus Einem Gusse ist.

3. Das quantitative Verhältniss der beiderseitigen Lehrelemente ist folgendes. Der Ueberschuss der in den Reden Jesu enthaltenen über die des Verfassers ist, wie die Vergleichung gezeigt hat, höchst unbedeutend, und überall (z. B. Joh. 6.) verhält er sich zu den letztern nur als Erklärung und Entwicklung ihres Gehalts. Ausschliessend eigenthümlich ist Jesu nur die Bezeichnung seiner selbst als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und des Geistes als *παράκλητος.* Umgekehrt kommen alle eigenen Lehrelemente des Verfassers, welche das Evangelium enthält, auch in den Reden Jesu vor, mit Ausnahme der Worte: *λόγος, ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* (vgl. jedoch *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρός* 16, 28.), *σὰρξ ἐγένετο, σκηνοῦν, χάρις, πλήρωμα, ἐξηγεῖσθαι,* des Satzes dass der Logos die Welt geschaffen und der Bezeichnung Jesu als Passahlamm (19, 36.).

4. Ungefähr dasselbe gegenseitige Verhältniss stellt sich heraus, wenn man bei der Vergleichung der johanneischen Briefe mit den

Jesu in den Mund gelegten Lehren nicht von den letzteren, wie bisher geschehen ist, sondern von den erstern ausgeht. Auch sie setzen sich von vorn herein in unmittelbare Einheit mit der Lehre Jesu, namentlich der erste Brief (1, 1—3.). „Von Jesus" hat Johannes den Satz dass Gott Licht ist (1 Joh. 1, 5.) und die Verheissung des ewigen Lebens (2, 25.). Eigenthümlich dagegen ist den Briefen der Satz dass „Gott Liebe ist" (1 Joh. 4, 8. 16.); die Auffassung der Fleischwerdung im Gegensatze gegen Doketismus *), daher ihnen die *σάρξ* (1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. 1 Joh. 1, 1—3. 5, 5 ff. 2, 22 ff.) Hauptsache ist, während das Evangelium die *δόξα*, d. h. die ungeachtet der Menschheit Jesu vorhandene höhere Abkunft desselben, gegen den Judaismus verficht (3, 12. 13. 5, 17 ff. 6, 42 ff. 7, 28 f. 8, 21—23. 28. 58. 10, 38. 12, 44. 1, 50—52. 14. 15.); die Bezeichnung Jesu als *ἁγνός* (3, 3.); die Hervorhebung der sündentilgenden Kraft der ganzen Erscheinung Jesu und die in dieser Hinsicht von ihm gebrauchten Ausdrücke *ἱλασμὸς* und *παράκλητος* (1 Joh. 1, 7. 9. 2, 1. 2. 12. 4, 10. vgl. jedoch Joh. 14, 26 *ἄλλον παράκλητον*); der Name *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* (1 Joh. 2, 13 f.); *ἐφανερώθη* (1 Joh. 1, 2. 3, 5. 8.) für *σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*; die Erwartung eines baldigen Eintritts der Parusie (2, 18.), und die Lehre dass man einst Gott, wie er ist, sehen und ihm ähnlich sein werde (3, 2.). Sonst haben es die Briefe hauptsächlich mit dem praktischen Leben zu thun, mit der Pflicht der Rechtgläubigkeit (1 Joh. 2, 18. 3, 1. 2 Joh. 4.), mit der Bewahrung vor Sünden (*τηρεῖν ἑαυτόν* 1 Joh. 5, 18, *οὐχ ἁμαρτάνειν* 3, 6, *ἁγνίζειν ἑαυτὸν* 3, 3, *τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν* 3, 7, *μὴ ἀγαπᾶν τὸν κόσμον* 2, 15.), mit dem Bekenntniss der Sünden (1, 7 ff.) und mit der *ἀγάπη*. Die Ausführung derjenigen unter diesen Begriffen, welche die Briefe mit den Reden Jesu gemein haben, trifft zwar, wie oben im Einzelnen nachgewiesen ist, mit letztern häufig genug zusammen, unterscheidet sich aber auch wieder dadurch, dass nicht blos auf die Person des Erlösers zurückgegangen, sondern das christliche Leben vorzüglich auch von allgemeinen Gesichtspunkten und Ideen aus betrachtet wird, was in den Reden Jesu mehr nur bei dogmatischen Gegenständen der Fall

*) Vgl. besonders Lücke, Kommentar über die johann. Briefe, Einl. S. 68 ff.

ist (Joh, 3, 6. 16. 4, 24. 5, 17. 21. 26. 6, 57. 12, 50. 17, 17. 18, 37. 8, 43. 45.). Die Rechtgläubigkeit ist ein *ἔχειν θεόν* oder *τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα* (2 Joh. 9. 1 Joh. 2, 23.), ein *περιπατεῖν κατὰ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός* (2 Joh. 6. 4.), sie ist *ἐκ τοῦ θεοῦ* (1 Joh. 4, 2.) und fällt unter die *ἀγάπη* (2 Joh. 5 ff.). Die Reinheit von Sünden wird nicht nur vom Vorbilde Christi, sondern auch unmittelbar vom Wesen Gottes (3 Joh. 11.) und vom Begriffe des Christen als eines aus Gott Geborenen (1 Joh. 5, 18. 2, 29. 3, 9.) abgeleitet, wie das Verbot der Weltliebe von der Unverträglichkeit des Wesens Gottes mit allem Weltlichen (1 Joh. 2, 15 ff.). Ausserdem wird auch der Begriff der Sünde selbst festgestellt (1 Joh. 3, 4. 5, 17.). Das Bekenntniss ist nothwendig, wenn „das Wort Gottes in uns sein" soll (1 Joh. 1, 10.). Die Liebe wird nach ihrem Inhalte und nach ihren Folgen noch weiter ausgeführt als in den Reden Jesu (1 Joh. 3, 17. 5, 2. 4, 18. 2, 9 — 11. 3, 14.); die Liebe zu Gott, nicht blos zu Christus, tritt besonders hervor (1 Joh. 2, 5. 15. 4, 21. 5, 2 f.); sie wird namentlich aus dem Wesen Gottes selbst, wie er es im Christenthume geoffenbart hat (4, 7 ff.), und nach der Seite hin, dass sie eine thätige Liebe sein muss, von der Unsichtbarkeit Gottes (1 Joh. 4, 20. 12.), von der allen Christen gemeinsamen Eigenschaft des *γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ* (1 Joh. 5, 1.) und von der allgemeinen Idee, dass das Christenthum die *ἀλήθεια* sei (1 Joh. 3, 19.), abgeleitet. Ueberhaupt wird häufig der Grundsatz geltend gemacht, dass Erkennen und Handeln, Reden und Thun stets in Einheit sein müssen (1 Joh. 1, 6. 2, 3 ff. 29. 3, 6. 4, 7 ff. 20. 3 Joh. 11.). Ferner gehört den Briefen eigenthümlich an der „Sieg über die Welt" (1 Joh. 2, 13. 14.), der nicht blos auf die Macht Christi (1 Joh. 4, 4.), sondern auch auf den Begriff *„πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ"* (5, 4. vgl. 2, 15 ff.) gegründet wird, und der Satz, dass ein gutes Gewissen vor Gott Bedingung der Gebetserhörung sei (1 Joh. 3, 21 f.). Es ist jedoch leicht zu sehen, dass auf diese Unterschiede der Briefe von den Reden Jesu im Evangelium kein grosses Gewicht zu legen ist. Es handelt sich theils blos um verschiedene Ausdrücke, theils sind gewisse Begriffe hier oder dort in engerem oder weiterem Umfange behandelt, stärker oder schwächer hervorgehoben. Die Betrachtung des Einzelnen von allgemeinen Gesichtspunkten aus, welche die Briefe so sehr lieben, ist, wie schon ge-

zeigt wurde, den Reden Jesu an sich gar nicht fremd. Dass die Reden Jesu die Person des Letzteren mehr in den Vordergrund treten lassen, ist natürlich; sie sind eben zu dem Zwecke da, die ganze christliche Lehre in der engen Beziehung in welcher sie zu dem Stifter des Christenthums steht wiederzugeben (Joh. 20, 31.). Dazu kommt, dass es bei Johannes gleichgültig ist, ob vom Wesen Gottes oder Christi ausgegangen wird. Gott ist ihm immer nur der Gott, welcher sich durch Christus geoffenbart hat (Joh. 1, 18. 1 Joh. 2, 23.); Christus aber ist, der Welt gegenüber, mit dem Vater vollkommen eins. Der Unterschied zwischen den Reden Jesu und den Briefen Johannis ist somit kein anderer als der zwischen zwei Schriften Eines Verfassers, welche einen und denselben Hauptgegenstand in gleichem Geiste behandeln und doch in Absicht auf Heraushebung und Entwicklung der vielen einzelnen Momente, in die er sich spaltet, vielfach von einander abweichen können. Neben diesen Abweichungen aber beweisen die Briefe durch die unmittelbare Einheit in welche sie sich mit Geschichte und Lehre Jesu setzen und durch die vielen Lehrelemente, welche sie in eigenem Namen aussprechen, während dieselben im Evangelium Jesu selbst in den Mund gelegt sind, dass eine Trennung des beiderseitigen Lehrbegriffs sowol dem Sinne des Verfassers als auch dem vorliegenden Thatbestande schlechthin zuwider wäre.

5. Nach Demjenigen, was oben (S. 26.) über das Fehlen einiger johanneischen Formeln und Sätze in den Reden Jesu gesagt ist, liegt der Gedanke nahe, zwischen der Lehre des Letzteren und der des Evangelisten den Unterschied zu machen, dass diese eine dogmatische, schulmässige, jene eine populäre sei *). Aber auch dieser formale Unterschied lässt sich keineswegs streng festhalten. Es fehlen den Reden Jesu allerdings die bestimmt dogmatischen Worte *ὁ λόγος, ἐξηγεῖσθαι, ἡ χάρις, πλήρωμα κ. τ. λ.*; aber sie enthalten andere, welche diesen nicht viel nachgeben, z. B. *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια*, was viel mehr dogmatisch gehalten ist als das blos berichtende *ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Ἐγώ εἰμι ἡ ζωή* und vollends *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις* verbinden gleichfalls Person und Idee in schärfster dogmatischer Bestimmtheit. Wie populär lautet gegen diese Worte der Satz des Johannes (1 Joh. 5, 11.): *ζωὴν αἰώνιον*

*) S. Frommann, S. 51.

ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν· ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν, ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει! Hier wird auf ganz verständliche Weise entwickelt, was mit jener Identifikation des *υἱός* und der *ζωή* gemeint sei. Der Prolog hat den populären und den dogmatischen Ausdruck, *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* und *ἡ ζωή*, neben einander, wie er auch das Wort *πλήρωμα* erst setzt, nachdem das leicht verständliche *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* vorausgegangen ist. Dass die Lehre Jesu fast überall in bildlich-allegorischem Gewande auftrete *), kann man nicht sagen; es ist dies vielmehr, wenn man alle Reden zusammennimmt, selten der Fall. Wie häufig spricht dagegen Jesus ganz dogmatisch, z. B. über Gott (Joh. 4, 24. 5, 17. 20. 21. 26 und sonst), über sich selbst, über die Zulässigkeit des Namens *υἱὸς θεοῦ* auch nach alttestamentlichen Begriffen (10, 34 — 36.), über messianische Weissagungen (5, 39. 46.), über das Fehlen aller unmittelbaren Offenbarung Gottes im Judenthum (5, 37.), über Widersprüche der mosaischen Gesetzgebung in sich selbst (7, 22 f.), über das Verhältniss unter den drei Religionen der Welt, Heidenthum, Judenthum und Christenthum (4, 21. 21. 23.), über den Teufel (8, 44.)! Wie viel bildliche Ausdrücke hat auf der andern Seite auch Johannes, *φῶς, φωτίζειν, ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός,* die Bezeichnung Christi als Passah (19, 36.)! Auch erscheint der Umfang der christlichen Lehrsätze des Johannes durchaus nicht gering im Verhältniss zu dem reichhaltigen dogmatischen Stoffe, der sich aus der historischen Darstellung der Wirksamkeit des Erlösers in seinem Evangelium hätte entnehmen lassen **). Der äussere Umfang ist allerdings etwas verschieden; aber der Evangelist hat es verstanden, in seinen Briefen, im Prolog und in den eingestreuten dogmatischen und pragmatischen Reflexionen vermittelst einer höchst concisen Diktion einen Reichthum des Stoffes zusammenzudrängen, welcher den der Reden so ziemlich erreicht. Diese streben natürlich, wie es der Charakter der Rede und des Dialogs insbesondere mit sich bringt, weniger nach Kürze des Ausdrucks. Dazu kommt aber noch, dass ja auch in der Lehre des Verfassers ein Ueberschuss über die Lehre Jesu sich findet, der an äusserem Umfange gar nicht unbedeutend ist.

*) Frommann a. a. O.

**) Wie wieder Frommann behauptet, S. 48.

Soviel aber ist richtig, dass wegen des für das systematische und historische Verständniss des johanneischen Lehrbegriffs höchst wichtigen *θεὸς λόγος δι' οὗ πάντα ἐγένετο* der Charakter der grössern dogmatischen Bestimmtheit allerdings auf die Seite des Evangelisten fällt.

Nach dem Bisherigen leidet es keinen Zweifel, dass für eine Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs zwischen den im Namen des Verfassers der Briefe und des Evangeliums und den im Namen Jesu vorgetragenen Lehrelementen durchaus kein Unterschied zu machen ist. Nur in formaler Hinsicht bilden die ersteren die Grundlage, von welcher bei einer wissenschaftlichen Betrachtung des Ganzen ausgegangen werden muss, weil sie für diese den Vorzug einer bestimmten dogmatischen Sprache und Zusammenstellung haben *).

6. Ausser den Reden Jesu muss endlich auch noch alles Dasjenige als eine mit dem Uebrigen gleich berechtigte Quelle des johanneischen Lehrbegriffs angesehen werden, was der Evangelist an verschiedenen Stellen Johannes dem Täufer in den Mund legt. Denn auch hier ist nach dem Sinne des Verfassers an einen Unterschied zwischen seiner eigenen Auffassung des Christenthums und der *μαρτυρία* (d. h. dem bestätigenden, gleichlautenden Zeugniss) des Vorläufers Jesu gar nicht zu denken, und ebenso herrscht im Einzelnen eine durchgängige Uebereinstimmung beider, welche nur durch das eigenthümliche Verhältniss des Täufers zum Judenthum etwas modifizirt wird.

Schon die äussere Stellung welche Johannes im Prolog des Evan-

*) Die Voraussetzung, dass in den johanneischen Schriften von einer Trennung zwischen Lehren Jesu und des Verfassers keine Rede sein kann, liegt allen neuern Bearbeitungen des johanneischen Lehrbegriffs oder einzelner Theile desselben stillschweigend zu Grunde. Statt unzähliger Beispiele sei nur auf die Darstellung Neanders und auf Baumgarten-Crusius verwiesen, welcher Letztere z. B. (Bibl. Theol. S. 88.) den Gedanken, dass sich die tiefere Uebereinstimmung der Apostel bei Paulus und Johannes auf merkwürdige Weise bewähre, unter Anderem auf den Satz gründet, es sei „nichts so paulinisch wie der geistige Cultus des Johannes (4, 23 f.).“

geliums einnimmt deutet an, dass ihn der Verfasser durchaus nur von der Logosidee aus betrachtet (V. 1—5; 6—8. 14; 15.). Nachdem V. 1—5 Wesen und Thätigkeit des *θεὸς λόγος* im Allgemeinen beschrieben sind, geht die Rede zu Johannes weiter. Er wird zuerst *ἄνθρωπος* genannt, offenbar im Gegensatze gegen *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ.*, er ist dem Wesen nach von Demjenigen welcher Gott ist verschieden, und in Folge dessen auch der Thätigkeit nach, er ist (V. 8.) nicht das *φῶς*, welches vielmehr nur jener ist (V. 4. 9.). Neben dieser negativen Beziehung auf die Logosidee hat er aber auch eine positive. Von diesem Menschen, dessen Namen Johannes heisst — man sieht auch an der Wortstellung in V. 6, *ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης*, wie es dem Verfasser nur um das Verhältniss des *ἄνθρωπος μαρτυρῶν* zu dem Logos, also um die allgemeine religionsgeschichtliche Bedeutung des Täufers zu thun ist —, wird gesprochen, weil er von Gott dazu gesandt ward, von dem Lichte zu zeugen (V. 7. 8.), damit Alle durch ihn glauben sollten. Um des *θεὸς λόγος* willen ist ein Mensch vorhanden, der im Auftrage des höchsten Gottes, von welchem jener kommt, seine Mitmenschen auf ihn aufmerksam macht; das Christenthum erschien auf der Welt so, dass der Sohn Gottes und neben ihm ein Mensch auftrat, um von ihm zu zeugen. In diesem Geschäfte geht die Person des Täufers auf; der Verfasser spricht von ihm blos um des Logos willen und vom Standpunkte des Logos aus. Dasselbe findet V. 15 statt. Nachdem in V. 14 die Art und Weise wie der *θεός λόγος*, das wahrhaftige Licht, in der Menschheit wirklich geleuchtet hat (V. 5. 9. 10.) durch den Satz *σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* dahin bestimmt worden ist, jene göttliche Persönlichkeit sei als Mensch auf Erden erschienen und öffentlich aufgetreten, so entsteht, weil man nun bei dem Menschen Jesus angekommen ist, das Bedürfniss sogleich wieder auch seine übermenschliche Natur hervorzuheben. Dies geschieht zuerst vom Begriff *μονογενὴς υἱὸς θεοῦ* aus, indem V. 14 gesagt wird, dass auch im Zustande des Fleisches seine Abstammung von Gott sichtbar hervorgetreten sei, sodann aber in V. 15 auch vom Standpunkte des Menschen aus. Nicht nur durch die *δόξα* die man während er auf Erden lebte an ihm wahrnahm, sondern auch dadurch steht er über Allen (vgl. *ὡς μονογενοῦς* und *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν*), dass er, wie durch

eine göttliche *μαρτυρία* gewiss ist, nicht ein gewöhnlicher Mensch war, dessen Dasein erst mit seiner Geburt von Menschen beginnt, sondern schon gelebt hatte, ehe er hienieden war*). — V. 19 ff. wird diese *μαρτυρία* weiter ausgeführt. Es wird begonnen: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου;* ein Beweis dass nichts als was schon in V. 6—8. 18 lag folgen soll. Der Täufer sagt V. 20, er sei nicht Christus (vgl. *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*), nicht Elias, d. h. er thue keine Wunder (vgl. 10, 41: *Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν*), und nicht der Prophet, welcher vielmehr Christus ist (6, 14. 5, 46. 4, 19.). Christus hat Wunderkraft und übernatürliches Wissen als immanente Eigenschaften in sich, er hat sie nicht erst hienieden erhalten, sondern sie kommen ihm als dem *μονογενής* ein- für allemal zu (1, 14. 5, 17.

*) Bei der Erklärung der Worte *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν* ist *ἔμπροσθεν* in derselben Beziehung wie *ὀπίσω* zu fassen. Entfernt man den Widerspruch der beiden Gegensätze „nach mir" und „vor mir" durch Erklärung des *ἔμπροσθεν* vom Range, so verliert die *μαρτυρία* die schlagende Wirkung, welche durch die Zusammenstellung jener widersprechenden Worte hervorgebracht wird und gewiss beabsichtigt ist, da die abnorme Fassung des Satzes sonst unbegreiflich bliebe. „Der nach mir Kommende ist vor mir," dieser Theil des Verses ist ganz einfach und unbestimmt, er erwartet erst seinen nähern Inhalt; blos das Perfektum *γέγονεν* deutet an, dass ein Sein in der Zeit, ein Sein und ein Gewesensein, gemeint sei. Bestimmt wird dieses ausgesprochen, und damit das Räthsel jenes Widerspruchs gelöst, in den Worten *ὅτι πρῶτός μου ἦν*. Er ist vor mir, weil er vor mir war, d. h. weil er schon in einer Zeit war als ich noch nicht war (vgl. 15, 18: *εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν*). Jetzt ist nur noch von der Vergangenheit die Rede; deswegen das Imperfektum. Setzt man nicht beide Sätze auf die angegebene Weise in das Verhältniss des Unbestimmten und Bestimmten, des Allgemeinen und Besondern, so sieht man nicht ein, was die Worte *ὅτι — ἦν* in dem Verse zu thun haben. Johannes begnügt sich nicht zu sagen: „der welcher nach mir kommt existirte schon vor mir," sondern er schiebt das allgemeine „ist vor mir" ein, mit dem prägnanten Sinne: „Jesus tritt zwar nach mir auf, aber dieses Nachher seines Auftretens ist kein Nachher seiner Existenz; es kommt ihm vielmehr mir gegenüber ein Vorher zu; denn er hat ja schon existirt, ehe ich existirte."

16, 30.), und ausserdem sind es besonders die *σημεῖα,* was ihn als *υἱὸς θεοῦ,* als *φῶς ἀληθινόν* beurkundet (2, 11. 9, 3—5 und sonst). Die Wunderkraft nun hat Johannes gar nicht, das übernatürliche Wissen aber nicht als bleibende Eigenschaft und auch nicht in vollkommenem Maasse, sondern nur in diesem einzelnen Falle, da er von Christus zeugen soll, durch eine ausserordentliche Mittheilung Gottes. Er ist (V. 23.) nur „eine *φωνή* die ruft: ebnet den Weg des Herrn," d. h. er soll auf das Licht vorbereiten, „nach den Worten des Propheten Jesajas," d. h. an das alte Testament anknüpfend (vgl. V. 31.). Dass er tauft, weist allerdings auf etwas Höheres in ihm hin (V. 25.); aber etwas noch viel Höheres liegt in Demjenigen verborgen, der nach ihm kommt (V. 26. 27.). V. 29 wird zu diesem Zeugnisse über die Person Christi das Zeugniss über sein Werk hinzugefügt. Der Täufer tritt hier mit einem Begriffe auf von welchem die Pharisäer, d. h. die Schüler des Moses (9, 28 f.), gar nichts wissen (1, 26.), mit dem des Versöhnungstodes. Der Ausdruck *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* kommt zwar blos als Wort des Täufers vor (vgl. V. 36.); aber wie in V. 23 *καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης* ausdrücklich hinzugesetzt ist, so wird hier ein an alttestamentliche Vorstellungen erinnernder Ausdruck gewählt, weil nach V. 31 das Volk Israel es ist, um dess willen Johannes gesendet wird. Wörtlich citirt er die Stelle Jes. 53, 4 ff. freilich nicht, sondern statt *φέρειν* finden wir das blos johanneische (1 Joh. 3, 5.), mehr Selbstständigkeit ausdrückende *αἴρειν* und statt „die Sünden Vieler" (Jes. 53, 12. Matth. 20, 28.) „die Sünde der Welt" (wie 1 Joh. 2, 2.). In V. 31 wird zu verstehen gegeben, dass das *ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ* (im Prolog) vor Allem die Juden angeht. Denn an sich ist das Zeugniss des Täufers nicht nothwendig, es hat nur den Zweck die Juden zum Heile zu führen (*ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε* 5, 36.); nicht weil der Täufer Jesum für Gottes Sohn erklärt, muss man diess glauben (*ἐγὼ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω,* a. a. O.), sondern weil Jesus Gottes Sohn ist, tritt in seinem Volke, in dem Volke der messianischen Prophetie, ein Gesandter Gottes auf, um darauf hinzuweisen dass die Weissagungen nun wirklich erfüllt seien. V. 32—34 wird noch erzählt, auf welche Weise der Täufer zu seinem Wissen von Jesu als dem Messias gekommen sei. Er kannte ihn nicht, weil in der Regel das übernatürliche Wissen ihm fehlte (*ἄνθρωπος* V. 6.), aber Gott sandte

ihn zum Taufen und sagte ihm, Derjenige auf welchen er den Geist — ohne Zweifel bei der Taufe mit Wasser (vgl. Joh. 3, 5.) — herabkommen sehe, um ihn nicht wieder zu verlassen, Dieser sei auch Derjenige welcher mit dem heiligen Geiste taufe (vgl. Jes. 44, 3. 59, 21.). Dies traf bei Jesus ein; Johannes ist daher im Stande ein vollkommen glaubhaftes Zeugniss über ihn abzulegen. In V. 32 bis 34 ist wie früher die Beziehung auf alttestamentliche Vorstellungen unverkennbar, indem nur vom πνεῦμα die Rede ist; aber der Boden des johanneischen Lehrbegriffs, in welchem der Logos, nicht der Geist, die Göttlichkeit Jesu konstituirt, ist deswegen nicht verlassen, da blos gesagt wird οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, wodurch das Amt des Messias, nicht aber das göttliche Prinzip seiner Person, ausgedrückt ist. Ferner zeigen die Schlussworte von V. 34, wie es dem Erzähler bei diesem Vorgange nur um das μαρτυρεῖν zu thun ist. Die μαρτυρία Ἰωάννου muss eine wahre, objektive sein, weil zuerst die allgemeine Offenbarung ἐφ' ὃν ἂν κ. τ. λ. und auf sie erst das Eintreffen des einzelnen Falles, die Erfüllung in dem von Johannes nicht gekannten Jesus, erfolgt ist (κἀγὼ ἑώρακα). Dieses Streben nach unwiderleglicher Gewissheit unterscheidet die Erzählung des vierten Evangeliums von den übrigen Berichten. — An Lehrelemente des Verfassers erinnert ausserdem der Umstand, dass die Verse 1, 26 bis 34 sich ganz innerhalb der 1 Joh. 5, 6—8. Joh. 3, 5—8. 14 ff. wiederkehrenden Trilogie ὕδωρ, αἷμα (ἀμνός), πνεῦμα bewegen. Diese Drei, in Eins vereinigt, bilden die μαρτυρία θεοῦ (hier und 1 Joh. 5, 7—9.), d. h. Taufe, Versöhnung, Ausgiessung des Geistes (7, 38 f.) sind die Segnungen an deren Verleihung man den Messias erkennt, und deren zwei, die Taufe und Geistesausgiessung, von Gott hier an den Messias selbst ertheilt werden um ihn als den zu bezeichnen, von welchem sie ausgehen können (μένον ἐπ' αὐτόν). Zu dieser μαρτυρία θεοῦ oder zu der objektiven Beglaubigung Jesu als des Messias kommt nun im Verlaufe des Evangeliums noch das Selbstzeugniss Jesu über seine Person, über sein Verhältniss zum Vater hinzu, welches bis jetzt (seit V. 19.) unbestimmt gelassen ist.

In Kap. 3 tritt der Täufer noch einmal auf Er ist nicht Christus, sondern ein Mensch (1, 6. 8.); was dies heisse, wird 3, 27 ff. entwickelt. „Ein Mensch kann nichts nehmen, es sei ihm denn vom Himmel gegeben," d. h. der Mensch vermag nichts aus sich selbst (1, 13.), er

muss Alles erst von oben empfangen, und so bedurfte auch Johannes einer besondern göttlichen Offenbarung, um von Christus zu wissen. Aber (V. 29. 30.) diese Offenbarung hat, sobald sie ausgesprochen ward, ihren Zweck erfüllt; Johannes muss „abnehmen," weil er nur vor dem Messias hergesandt war um auf ihn vorzubereiten, er selbst erkennt freudig an dass sein Geschäft jetzt ein Ende hat, weil der gekommen ist, welcher das ausschliessende Recht hat als Herr (*νυμφίος*) aufzutreten. So spricht der Täufer es auch von seiner Seite aus dass er nicht das Licht ist (1, 8.). Auch hier ist es wol nicht zufällig *) dass Johannes das alttestamentliche Bild des *νυμφίος* und der *νύμφη* gebraucht, um das enge Verhältniss zwischen der Gemeinde und dem welcher sowol ihr Stifter als ihr ewiger Herr ist zu bezeichnen (vgl. besonders Jes. 62, 4. 5.). Denn — so geht die Rede V. 31 weiter fort — „wer von oben kommt ist über Alle. Wer von der Erde ist, der ist von der Erde und redet von der Erde. Wer vom Himmel kommt ist über Alle; was er gesehen hat, das bezeuget er." D. h. ein blosser Mensch weiss vom Himmel nichts, hat kein unmittelbares, absolutes Wissen von Gott, dieses steht vielmehr nur Demjenigen zu, welcher vom Himmel kommt und darum redet was er ohne alle trennende Vermittlung eines Andern selbst gesehen und gehört hat (vgl. 8, 23: *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστὲ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί.* 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός σάρξ ἐστιν.* 6, 46: *ὁ ὢν παρά θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα.* 8, 26: *ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον.* 3, 11: *ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν*). „Und (V. 32.) sein Zeugniss nimmt Niemand an," ein Satz, der in dieser Allgemeinheit ausgesprochen wird, weil Johannes, wie 3, 11 Jesus, zunächst nur die Juden im Auge hat, das jüdische Volk im Ganzen aber den Sohn Gottes wirklich verwarf (1, 11.). „Wer (V. 33.) sein Zeugniss annimmt, hat besiegelt dass Gott wahrhaftig ist" (ganz ähnlich lautet 1 Joh. 5, 10.), d. h. nach der Wortbedeutung von *σφραγίζειν*, er hat auf das was objektiv vorhanden ist auch von seiner Seite aus das Siegel der subjektiven Anerkennung gedrückt. Nach V. 34 lässt

*) Vgl. Baur, die Christusparthei u. s. w. Tüb. Zeitschr. 1831. IV. S. 180.

Gott durch den welchen er gesandt seine eigenen Worte reden, oder die *μαρτυρία* dessen der von oben kommt über sich selbst ist ganz so anzusehen, wie wenn Gott selbst mit eigenem Munde die Worte ausspräche dass „derselbe von oben komme." Wer also jene *μαρτυρία* annimmt oder glaubt dass Jesus wahr rede, glaubt eben damit dass Gott wahr rede; wer aber erklärt, dass die Worte Jesu nicht wahr seien, spricht dieses Urtheil über Gott selbst aus, weil dieser selbst der Redende oder Bezeugende ist. Im Folgenden (V. 34.) tritt eine neue Eigenschaft des Wissens Jesu hinzu. Er hat den Menschen und auch dem Täufer gegenüber nicht nur ein ihm von Anfang immanentes und ein unmittelbares, anschauendes, sondern auch ein maassloses Wissen, das den ganzen Umfang der göttlichen Wahrheit zu umfassen vermag. Dieses maasslose Wissen ist auch hier auf den übernatürlichen Ursprung Jesu, auf sein unmittelbares Verhältniss zu Gott zurückgeführt. Denn „dass Gott den Geist nicht nach dem Maasse gebe" soll nicht wol in dieser Allgemeinheit gelten — wie wäre sonst z. B. die alttestamentliche Prophetie möglich gewesen? —, sondern es ist im Zusammenhang mit *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός* am Anfange des Verses zu setzen. Wen Gott absendet, d. h. hier wen Gott unmittelbar von sich oder vom Himmel (V. 31.) ausgehen lässt, der redet die Worte Gottes; denn wenn er von Gott selbst, *ἐξ οὐρανοῦ*, nicht *ἐκ τῆς γῆς*, kommt, so muss der Geist den er hat ohne Maass, nicht ein beschränkter, sondern der Geist des Unermesslichen oder Gottes selbst sein, sofern nichts ihn von Gott trennt, nichts ihn hindert das was Gott ihm gibt vollkommen und unbeschränkt zu empfangen. Jesus ist auch hier *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος*, und nicht ein blosser Mensch, der den Geist empfängt. Dass aber bei *ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ* nicht stehen geblieben, sondern zwischen Gott und den Sohn, obgleich das unmittelbare Verhältniss beider bleibt, der Geist als Prinzip des vollkommenen Wissens eingeschoben wird, soll vielleicht auch diese Worte des Täufers an alttestamentliche Vorstellungen anknüpfen. Nach 16, 15 besitzt Jesus den Geist — und obgleich er der Logos ist kann er ihn auch einmal empfangen haben, wie die *ζωή* 5, 26, die göttliche *δόξα* 17, 24 —, aber nicht als Prinzip seines eigenen vollkommenen Wissens, sondern um ihn der Gemeinde mitzutheilen. Diese theilweise Annähe-

rung an die judaistische Betrachtungsweise *) hindert jedoch den Evangelisten nicht, Johannes V. 35. 36 ganz in Worten fortfahren zu lassen, die sonst Jesus selbst in den Mund gelegt werden (10, 17. 17, 2. 13, 3. 3, 15.). Zu *οὐκ ὄψεται ζωὴν κ. τ. λ.* ist zu vergleichen Joh. 3, 18. 1 Joh. 5, 12.

Auch im Einzelnen bestätigt es sich also, dass Johannes der Täufer gar keine andre Bestimmung hat, als Christum wie er im vierten Evangelium aufgefasst ist den Juden zu verkündigen (vgl. 10, 41.). Das Eigenthümliche seiner Reden besteht nur darin, dass sie sich der Vorstellungsweise des Judenthums mehr nähern, als im Evangelium sonst geschieht, und dass in ihnen der spezifische Unterschied der Person Christi von allen, auch den ausgezeichnetsten, Menschen klar zum Bewusstsein kommt.

Mittelbare Quellen für die Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs sind die übrigen Schriften des Neuen Testaments, und weiterhin vieles Andere was aus den Zeiten des Urchristenthums uns noch ausserdem erhalten ist in den apostolischen Vätern und namentlich in Schriftstellern der kleinasiatischen Kirche bis zu Irenäus und Tertullian hin, so weit nämlich der Letztere diesem Kreise beigezählt werden kann, in welchen die johanneischen Schriften von der alten Tradition versetzt werden.

II. Allgemeiner Charakter des johanneischen Lehrbegriffs **).

Der johanneische Lehrbegriff gehört noch in die Zeit deren Aufgabe es war, ein entwickeltes Bewusstsein über die absolute Bedeu-

*) Vgl. Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit. I. S. 92. Anm. 26.

**) Dass eine Verständigung über diesen Punkt eine Hauptaufgabe für jede Bearbeitung des johanneischen Lehrbegriffs ist, leuchtet von selbst ein. Demungeachtet ist für dieselbe bis jetzt noch nichts Befriedigendes geschehen. Lücke z. B. (Kommentar über die joh. Briefe, S. 55.), sagt, „dass während es möglich sei, aus den paulinischen Briefen einen ausgeführten zusammenhängenden Lehrbegriff zu gewinnen, die joh. Schriften nur einige Grundlinien darbieten, gleichsam Ideenstämme, die sich am Ende wol aus-

tung hervorzubringen, welche dem Christenthum zunächst in seinem Verhältnisse zu den beiden Religionen von denen es sich lossagte, zum

führen, entwickeln lassen, wofür es aber in den joh. Schriften keine zusammenhängende Ausführung gebe," d. h. die Grundidee, die Wurzel und der Gipfel des Ganzen, lasse sich bei Johannes nicht entdecken. Gewöhnlich hält man sich daher an einzelne Seiten, welche die joh. Schriften darbieten, an die Individualität des Lieblingsjüngers, d. h. an die unmittelbare Anschauung Christi die er genossen und an die ihm eigenthümliche Art des kontemplativen Gemüthes (Lücke, S. 54 f. Usteri, paul. Lehrbegriff, S. 306. Neander, ap. Kirche, II. S. 757 f. 766.), oder an die gnostische und die mystische Eigenthümlichkeit unsres Lehrbegriffs (vgl. Steudel in der Abhandlung: die Frage, eignet sich — und in wie weit eignet sich — das johanneische Evangelium, im Gegensatze zu den übrigen, als Grundlage für die christliche Gnosis betrachtet zu werden? u. s. w., Tüb. Zeitschr. 1835. I. S. 29—64. Neander, S. 784.). Diesen Betrachtungsweisen liegt allerdings etwas Wahres zum Grunde; aber weder eine einzelne derselben noch alle zusammen geben einen befriedigenden Begriff des Ganzen. Die unmittelbare Anschauung Christi, welche Johannes genossen, kann und soll (vgl. die zuerst angef. Stellen) nur dazu dienen, das Bild von dem Leben Jesu zu erklären, welches wir im johanneischen Evangelium vor uns haben; der gnostische Charakter für sich festgehalten erklärt wol das beständige Ausgehen des Lehrbegriffs vom Allgemeinen und seine transscendenten Elemente, nicht aber die ebenso wesentliche Hervorhebung dessen was Element des innern Lebens, Thatsache des christlichen Bewusstseins ist, d. h. er erklärt die mystische Eigenthümlichkeit (vgl. Steudel a. a. O. S. 55 ff.) nicht, und umgekehrt diese die gnostische nicht. Fasst man aber die drei genannten Betrachtungsweisen zusammen, so entsteht nur um so mehr das Bedürfniss eine höhere, allgemeinere zu finden, welche dieselben unter sich befassen und in das rechte Verhältniss zu einander setzen kann, damit sie sich nicht widersprechen. Denn das Letztere ist der Fall, wenn man sie nur äusserlich zusammennimmt. Die vorzugsweise Ableitung der Christologie, des Mittelpunkts der Lehre des Johannes, von der unmittelbaren Anschauung Christi kommt mit der Logoslehre in Konflikt und nöthigt zwei verschiedene Ansichten von Jesus neben einander anzunehmen (wie z. B. Usteri a. a. O. thut). Ebenso hat das gnostische Element des Johannes, namentlich die Logoslehre, mit dem mystischen zunächst nichts zu schaffen. Je mehr auf die unmittelbare Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und damit auf das Leben Jesu, auf das Bild sei-

Judenthum und Heidenthum, zukommt. Diese Aufgabe wurde durch zwei stets neben einander hergehende und auf jedem Punkte in einander eingreifende Thätigkeiten gelöst, durch den fortschreitenden innern organischen Ausbau des christlichen Glaubenssystems, und durch die immer bestimmtere Ausscheidung und Bekämpfung alles Nichtchristlichen, das im Christenthum einen Platz behaupten oder ihm seinen Vorzug, die einzig wahre Religion zu sein, streitig machen wollte (vgl. Eph. 4, 13—15. Kol. 2, 2 f. 4, 3.). In der Reihe der Schriften in welchen dieses Beides, die Verarbeitung des religiösen und ethischen Gehalts der im Christenthume gegeben und die strenge Ausschliessung alles dessen was dem christlichen Prinzip zuwider ist, Hand in Hand geht, nehmen die johanneischen eine der ersten Stellen ein. Die Grundidee, von welcher aus der in sie niedergelegte Lehrbegriff aufzufassen ist, ist eben die dass das Christenthum die absolute Religion sei, und zwar im Gegensatze gegen das Judenthum und Heidenthum.

Die Voraussetzung dass das Christenthum die absolute Religion ist haben die übrigen Schriftsteller des neuen Testaments mit Johannes gemein; aber er unterscheidet sich von ihnen dadurch dass er diesen Begriff des Christenthums so bestimmt wie kein anderer ausspricht, besonders aber dadurch dass er ihn ausdrücklich an die Spitze stellt und stets durch die einzelnen Lehren hindurchführt. Ebenso ist der Gegensatz in welchen er das Christenthum zu den beiden übrigen herrschenden Religionen seiner Zeit treten lässt viel strenger und ausschliessender als im übrigen neuen Testament. Das Christenthum allein ist ihm „die Wahrheit" im Gegensatz gegen die „Lüge," es ist „das

ner Person, das Hauptgewicht gelegt wird, desto mehr tritt die transscendente Spekulation zurück, desto mehr ist man auch in der Auffassung des johanneischen Lehrbegriffs geneigt, dieses Element als ein ihm zufälliges, nur um häretischer Zeitideen willen von dem Verfasser aufgenommenes anzusehen (Steudel a. a. O., S. 55. 48. Usteri, S. 305. Lücke, Theol. Stud. u. Krit. 1840. I. S. 96.). Dass der höhere Begriff, in welchem diese Widersprüche ihre Lösung finden, der Begriff des Christenthums als der absoluten Religion ist, darauf weisen u. A. schon der Prolog, der Anfang des hohenpriesterl. Gebets und der Schluss des ersten Briefs deutlich genug hin.

Leben" ausser welchem nichts als „Tod," „das Licht" welches ringsum von „Finsterniss" umgeben ist. Auf der andern Seite hat der johanneische Lehrbegriff, wenn man ihn mit spätern vergleicht, noch das Eigenthümliche, dass in ihm, wie im ganzen neuen Testament, das Bewusstsein über den absoluten Charakter des Christenthums von dem Verhältnisse desselben zum Judenthum und Heidenthum noch auf keine Weise getrennt werden kann. Er ist vielmehr durchaus nur aus der lebendigen Einheit dieser beiden Momente hervorgegangen, und bleibt wenn man eins derselben herausreisst in seinen wichtigsten Theilen, z. B. in den Lehren von Gott, vom Logos, von der Welt, vom Geist u. a., gerade so unverständlich wie es etwa bei Paulus der Glaube und die Gnade ohne den Gegensatz der Werke und des Gesetzes wären. Von den übrigen neutestamentlichen Lehrbegriffen unterscheidet er sich aber durch die Konsequenz mit welcher der Gedanke dass das Christenthum im Gegensatze gegen das Judenthum und Heidenthum die einzig wahre Religion sei stets auch im Einzelnen durchgeführt ist, und mit welcher umgekehrt die einzelnen Lehren, z. B. die schon angeführten Lehren von Gott und namentlich die vom Logos, stets auch dazu dienen jene Idee darzustellen und zu verwirklichen. Er ist eine Dogmatik welche immer zugleich Apologetik und Polemik ist; er ist nicht nur Religion, sondern Religionsgeschichte; er stellt das ganze Christenthum dar wie es wurde und fortwährend ist und werden soll im Gegensatze zum Mosaismus und Polytheismus. Geht man von den allgemeinen Sätzen aus, in welchen Johannes hin und wieder seinen ganzen Glauben zusammenfasst, so findet man dass sie denselben immer so aussprechen wie er in jenem Gegensatz erscheint, als Wahrheit die der Unwahrheit gegenübersteht; geht man aber vom Einzelnen aus und sucht es zu erklären, im Zusammenhange mit dem Ganzen aufzufassen, so zeigt sich dass auch jenes den Zweck hat den obigen Gedanken zu beweisen und zur Anschauung und Realität zu bringen.

Obgleich nun das Bewusstsein über den absoluten Charakter des Christenthums von seinem Gegensatze gegen Heidenthum und Judenthum nie getrennt ist, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, dass jedes dieser beiden integrirenden Momente des johanneischen Lehrbegriffs auch für sich zur Entwicklung kommt. Die Nichtigkeit des Judenthums und Heidenthums wird nicht nur aus ihrem Gegensatze,

dem Christenthume, oder daran erkannt was ihnen zu letzterem fehlt, sondern auch abgesehen von diesem an ihnen selbst nachgewiesen, indem ihnen gezeigt wird dass sie Widersprüche in sich enthalten und des wahren Verhältnisses zu Gott entbehren, wiewol auch dies eben zu dem Zwecke geschieht die schlechthinige Nothwendigkeit des Christenthums darzuthun. Ebenso geht auf der andern Seite der absolute Charakter des Christenthums nicht blos aus den Vorzügen hervor, die ihm eine einfache Vergleichung mit jenen beiden zugestehen muss, sondern es wird auch gezeigt dass es im Ganzen und Einzelnen, in seinen Grundbestimmungen und in seiner reichen innern Organisation seinem Begriffe, jenen gegenüber die Wahrheit zu sein und dieselbe in die Welt wirklich einzuführen, vollkommen entspreche und auch darum dem Judenthum und Heidenthum schlechtweg vorzuziehen sei. Deswegen sind bei Johannes ausser der Grundidee und dem Verhältnisse seines ganzen Lehrbegriffs zu ihr auch noch seine direkte Polemik gegen jene beiden andern Religionen, seine apologetischen Beweise für den absoluten Charakter des Christenthums, und endlich namentlich das organische Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen und unter sich, das Verhältniss des Innern und Aeussern, die Einheit von Idee und Geschichte, das Allgemeine und die lebendige Wirklichkeit die es sich gibt ins Auge zu fassen.

I. Dass das Christenthum die dem Judenthum und Heidenthum gegenübertretende absolute Religion sei, wird mehrfach ausgesprochen, und zwar als die **Grundidee** des Ganzen. In Beziehung auf Judenthum und Heidenthum zusammen Joh. 4, 21 ff.: *ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί. — ἀλλ' ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ κ. τ. λ.* *); 1 Joh. 5, 19 f.: *οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμὲν καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. καὶ οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν κ. τ. λ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινός θεός κ. τ. λ.*, und Joh. 17, 3: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὅν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν;* in Bezug auf das Judenthum allein Joh. 1, 17: *ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη,*

*) Vgl. S. 52. Anm.

ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Christenthum und ἀλήθεια sind Wechselbegriffe, es ist ein Licht mitten in der Finsterniss (Joh. 1, 5. 9. 1 Joh. 2, 8.), ausserhalb seiner giebt es durchaus keine Wahrheit und kein Leben (Joh. 14, 6. 1 Joh. 5, 11.); es ist eben dazu gekommen, diese Dinge in die Welt einzuführen und damit das Heidenthum, die Finsterniss κ. ἐξ. (1 Joh. 2, 8.), und das Judenthum, welches der χάρις, des wahren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch entbehrt (1 Joh 1, 17.), zu verdrängen; es gewährt gerade das was der Welt bisher fehlte (Joh. 1, 10. 17, 25.), ἀλήθεια, πνεῦμα, φῶς, ζωή, χάρις oder ἀγάπη (Joh. 3, 14 ff.), unmittelbare Anschauung und wahre Erkenntniss Gottes (1 Joh. 1, 18. 5, 37.), namentlich allgemeine Einführung des Monotheismus (17, 2. 3.), und Versöhnung und ewige Lebensgemeinschaft mit ihm (1, 17. 17, 2. 3, 16 ff. 4, 23.). Kurz sein objektives Wesen besteht darin dass es die absolute Religion ist gegenüber jenen vergänglichen und falschen Religionen. Darum steht es auch in der Wirklichkeit mit ihnen in schlechthinigem Gegensatze; dieser Gegensatz ist ihm wesentlich und fliesst aus seinem innern Verhältnisse zu jenen beiden, aus seinem ganzen Charakter (1 Joh. 3, 1. 13. 4, 4. 5. 5, 19. Joh. 14, 17. 19. 22. 31. 15, 18 f. 16, 8. 20. 17, 14. 16. 18. 21. 23. 25 und besonders 17, 9.); in diesem Gegensatze seine Existenz zu sichern und ihn zu überwinden, das ist fortwährend seine Bestimmung (vgl. die angef. Stellen), und es wird nie ohne ihn gedacht, es kann vielmehr ohne ihn gar nicht verstanden werden. Die absolute Wahrheit ist in ihm so erschienen und verwirklicht wie es im Gegensatze gegen das Judenthum und Heidenthum sich ergibt.

II. Diese Grundidee bringen denn auch die einzelnen Lehren zur Anschauung und zur Wirklichkeit; nach ihr gestaltet sich die johanneische Dogmatik und Ethik im Einzelnen auf eigenthümliche Weise.

Was zunächst die Lehre von Gott betrifft, so fällt sein Wesen mit dem Wesen des Christenthums, sofern es dem Judenthum und Heidenthum gegenüber die absolute Religion ist, ἀλήθεια (Joh. 17, 17. 8, 26. 33. vgl. 1, 17.), πνεῦμα (4; 23 f.), φῶς (1 Joh. 1, 5. vgl. Joh. 1, 5. 9. 1 Joh. 2, 8.), ἀγάπη (1 Joh. 4, 8. 16. vgl. V. 9. 10. 3, 14 ff. Joh. 3, 16.), ζωή (Joh. 5, 21. 26. 6, 57. 12, 50. 1 Joh. 5, 20. vgl. 1 Joh. 1, 2. 2, 25. 5, 11.), schlechthin zusammen. ἀλήθεια ist die einzige und vollkommene Wahrheit im Gegen-

satze gegen alles Unwahre, z. B. die heidnischen Götter (1 Joh. 5, 20. 21.), oder gegen das Unvollkommene, z. B. den Mosaismus (Joh. 1, 17. 6, 32.), πνεῦμα das Unendliche im Gegensatze gegen alles Endliche und Beschränkte, z. B. gegen die Verehrung Gottes an bestimmten Orten (a. a. O.), φῶς die Wahrheit und Heiligkeit, welche die Finsterniss ausschliesst und die Macht hat sie zu überwinden (a. a. O.), ἀγάπη die Liebe die nicht richtet wie das mosaische Gesetz, sondern rettet (Joh. 3, 16 ff.), ζωή das Leben das den Tod und die Trennung von Gott vernichtet (1 Joh. 3. 14 f. Joh. 14, 6.). Es ist Gottes Wesen selbst, Gott der Offenbarung und Erlösung oder der absoluten Religion, welche alles Unwahre und Unvollkommene aufhebt, zu sein (πνεῦμα, φῶς, ἀγάπη, ζωή ἐστίν). Bei Johannes findet eine viel engere Einheit zwischen dem Begriffe Gottes und dem Begriffe des ganzen Christenthums statt, als im übrigen neuen Testamente; der Unterschied beider ist nur dass Gott die ewige Persönlichkeit ist, in welcher die Elemente der absoluten Religion ruhen, und durch deren Willen und Macht sie in Wirklichkeit treten. Es ist zum Bewusstsein gekommen dass die Idee der neuen, über das Alte siegenden Religion die Idee Gottes oder des Absoluten, über welches nicht mehr hinausgegangen werden kann, selbst ist; und umgekehrt macht in der Idee von Gott das Zurückgehen auf die Idee der absoluten Religion das Eigenthümliche, den Grundcharakter der johanneischen Lehre aus. — Der Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum tritt ferner noch besonders in der Lehre von der Unsichtbarkeit Gottes hervor (Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. 20.). Es gibt keinen sichtbaren Gott, wie ihn das Heidenthum annimmt, und auch den Juden sind niemals Erscheinungen des höchsten Gottes selbst zu Theil geworden (Joh. 1, 18. 5, 37. 8, 56. 12, 41.) Das Christenthum aber hält Beides zumal fest, die Unsichtbarkeit Gottes selbst und dabei die unmittelbare Offenbarung und Anschaubarkeit desselben in einem Andern, den er auf Erden gesandt (Joh. 12, 45. 14, 7 ff.). Es lässt Gott auch sichtbar werden, aber auf eine den Erscheinungen Gottes, wie Polytheismus und Mosaismus sie sich zuschreiben, ganz entgegengesetzte Weise. — Gegen das Heidenthum allein ist endlich die Hervorhebung des Monotheismus (Joh. 17, 3. 1 Joh. 5, 20. 21.) gerichtet, an welche ohne diesen Gegensatz gar nicht gedacht wäre.

Vollkommen verwirklicht ist die Idee des johanneischen Lehrbegriffs in der Lehre vom Logos. Diese hat bei Johannes eben die Bedeutung den schlechthinigen Vorzug des Christenthums vor dem Judenthum und Heidenthum zur Anschauung und Realität zu bringen, der Logos ist nichts als die Eine absolute Religion selbst die sich der Welt mittheilt. Der alexandrinische Gedanke dass Gott als der über alle Endlichkeit weit Erhabene eines Mittelwesens bedürfe, um die Welt zu schaffen und zu regieren, tritt zwar auch hervor (Joh. 5, 22 ff.), weil er dasjenige ist was die ganze Lehre veranlasste und darum auch nie von ihr getrennt werden konnte, und weil er es (s. die angef. Stelle) erklärlich macht, wie es möglich ist dass einem Individuum das nicht der Eine Gott selbst ist doch göttliche Attribute beigelegt werden; aber er ist nicht die Hauptsache. Das Sein des Logos bei Gott vor allem endlichen Dasein vielmehr ist es was sowol das Evangelium als der erste Brief voranstellen; das *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* folgt erst hintennach. Nicht erst um die Welt zu erschaffen wird der Logos von Gott hervorgebracht; im Gegentheil, er ist längst da, ehe von ersterer nur die Rede ist (Joh. 17, 5.). Das Hauptmoment liegt also darin dass der Logos diejenige Persönlichkeit ist, welche von Anfang an im Besitz einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, der Liebe Gottes (17, 24.), ja des göttlichen Wesens selbst war, und welche allein im Stande ist diese Gemeinschaft demjenigen was Gott noch ausser ihr hervorgebracht hat mitzutheilen (1, 18.), welche zwar Organ der Schöpfung gewesen ist, welcher aber die Welt immer noch nothwendig bedarf, um in ein gleiches unmittelbares Verhältniss zu Gott zu kommen. Damit ist zugleich jeder andere Versuch Gott sich zu nähern oder, auf die Welt angewandt, jede andere Religion ausgeschlossen. Diese Bedeutung für die Idee der Religion hat*) das Sein des Logos bei Gott und der Satz dass diesen Niemand gesehen habe ausser jenem. Auch im Logos ist das positive und das negative Element, die Wahrheit und die Ausschliessung alles ausser ihr Vorhandenen, beisammen. Er war im Anfang oder vor allem Andern, er war bei Gott, ja selbst Gott, hatte göttliche Herrlichkeit, war von

*) Ausdrücklich ist es gesagt 17, 26. Die Liebe die Gott dem Sohne von Anfang an zugewandt hat oder der Sohn selbst (*κἀγώ*) soll sich im Christenthum verwirklichen.

jeher Gegenstand der göttlichen Liebe (Joh. 1, 1. 2. 18. 17, 5. 24. 1 Joh. 1, 1. 2, 13.), er schaute Gott selbst (Joh. 8, 38.), hatte eine vollkommene Erkenntniss Gottes (Joh. 3, 32. 34.), es war Leben in ihm (1, 4.), Alles wurde durch ihn geschaffen (V. 3. 10.), er ist der zweite Gott, den nichts von dem ersten scheidet. Aber dies ist nur die eine, positive Seite. Er ist nicht nur Sohn Gottes, sondern auch der „Eingeborne" (1, 18.), Gott hat keinen andern Sohn wie ihn; er ist von Allem was ausser ihm existirt wesentlich werschieden (8, 21—23); die Welt ist von Gott eben so sehr getrennt als er mit demselben eins ist (a. a. O. und 1, 18.); das Leben ist nicht allein in ihm, sondern „er ist das Leben," d. h. es ist in ihm verschlossen, an seine Persönlichkeit gebunden (1 Joh. 1, 2. vgl. 5, 11. 12. Joh. 14, 6. 6, 57.); sein uranfängliches Sein bei Gott ist auch ein unendlicher Vorzug vor der in der Zeit entstandenen und mit ihr wieder vergehenden Welt (Joh. 1, 1—3. 8, 35 38. 1 Joh. 1, 1.); als Schöpfer der Welt ist er auch ihr Herr, sie ist schlechthin von ihm abhängig (Joh. 1, 10. 3, 35.). Das was den Inhalt der absoluten Religion ausmacht, das unmittelbare Verhältniss zu Gott (*ἀλήθεια, ἀγάπη, ζωή,* Theilnahme an Gottes Wesen 1 Joh. 3, 2.) ist im Logos von Ewigkeit her vorhanden, aber eben damit in allem Andern nicht, d. h. auch der Zeit und Macht nach ist das Christenthum vor und über allem Andern und allem Andern entgegengesetzt; dies ist die Bedeutung des Logos, der zweiten göttlichen Persönlichkeit welche jenes in sich trägt. In dem *μονογενής* stellt sich so nicht nur der begriffliche Gegensatz zwischen der wahren und unwahren Religion dar, wie in der Lehre von Gott, sondern auch das geschichtliche Verhältniss beider. Das Christenthum war von jeher die wahre Religion, aber geoffenbart war es nicht von Anfang an, es war mit dem Logos in Gott verschlossen. Es ist zwar erst nach dem Judenthum und Heidenthum erschienen, aber es steht und stand von jeher dennoch über diesen beiden (Joh. 1, 15. 8, 56.) und ist das Bestimmende für das Schicksal der ganzen Welt (Joh. 3, 17. 5, 26. 6, 33 ff. 17, 24.). — Dem Bisherigen entsprechend fliesst die Erscheinung des Logos auf Erden dem Verfasser des vierten Evangeliums gänzlich mit dem Wirklichwerden der absoluten Religion im Gegensatze gegen Judenthum und Heidenthum zusammen. Die Idee des Christenthums ist, „die Welt zu retten" (Joh. 3, 17.), d. h.

sie in das rechte Verhältniss zu Gott zu setzen durch Herausreissung aus ihrem bisherigen Zustande oder durch einen Kampf mit jenen beiden andern, weswegen es auch nach seiner Einführung im Gegensatze gegen dieselben bleibt. Dieser Gegensatz steht dem Verfasser eben so fest vor Augen als der überweltliche Charakter seiner Religion; er lässt Jesum (17, 9.) ausdrücklich nicht für die Welt, sondern blos für die Seinigen beten. Demgemäss ist die positive Thätigkeit des fleischgewordenen Logos, die Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Liebe, immer zugleich eine negative, die Bekämpfung des Irrthums und der Sünde (Joh. 3, 16—21. 9, 39. 12, 31. 32. 1 Joh. 5, 4.). Jesus ist der Weg, die Wahrheit, das Leben, die Auferstehung (Joh. 14, 6. 11, 25.), das wahrhaftige Licht (1, 9.); seine Person stellt Gott selbst dar (12, 45. 14, 9 ff.), seine Worte sind die Worte Gottes selbst (3, 34. 12, 49 f.), er gibt der Welt Aufschluss über das Wesen Gottes (1, 18.), und zwar namentlich darüber dass Gott Geist sei und auch im Geist und in der Wahrheit verehrt werden wolle (4, 24.), oder dass die wahre Religion in der Aufhebung aller trennenden Schranken zwischen Gott und Mensch bestehe, eine Aufhebung die eben Jesus selbst ist als der in die Welt gekommene Sohn Gottes (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια) — hier ist es besonders einleuchtend, wie der Logos mit der in die Welt sich Bahn brechenden absoluten Religion zusammenfällt —, und lässt durch seinen Tod das in ihm vorhandene Leben auf die Welt übergehen (6, 27 ff. 3, 14 ff.). Aber mit allem Diesem ist auch ein schlechthiniger Gegensatz gegen die Welt gegeben, und es vollbringt sich nur vermittelst dieses Gegensatzes. Der Satz „Jesus ist die Wahrheit" bedeutet, wie einfach aus der unmittelbaren Verknüpfung des Einzelnen mit dem Allgemeinen folgt, dass er allein die Wahrheit ist, oder dass, wie Johannes selbst es ausdrückt, Niemand zum Vater kommt denn durch ihn, das Absolute in seiner Person und sonst nirgends vorhanden ist. Er allein stellt Gott dar; hierin liegt dass sowol Heiden als Juden nie Jemand gesehen haben, der Gott gleich wäre, dass namentlich den Letzteren nie eine Anschauung Gottes zu Theil geworden ist und werden kann (5, 37. 8, 55.). Indem so das Wahre in dem Einen Jesus dem Unwahren entgegentritt, theilt sich die Welt in solche die sich Jesu anschliessen und solche die sich ihm widersetzen oder in der Unwahrheit beharren (Joh. 3, 19 ff.). Der Irrthum will nicht

bekennen dass er gefehlt habe und sucht deswegen die Wahrheit von sich zu stossen (9, 40 f.), die Sünde fürchtet ihre Enthüllung durch das Licht das auf sie scheint und hasst dasselbe (3, 19 ff.). Beide aber haben ihre höchste Spitze in dem Widerstreben des Menschen gegen das Göttliche dem er sich unterwerfen soll überhaupt, vor diesem Widerstreben kommen alle andern Sünden kaum in Betracht (15, 22 bis 24. vgl. 8, 21. 9, 41. 16, 9.), d. h. die Hauptsache ist dass die falsche Religion gegen die wahre oder gegen das Christenthum auftritt, und zwar vor der Hand das Judenthum, das sich als eigene Religion behaupten will (8, 33. 39. 41. 9, 29.). Ebenso entsteht aus dem Erscheinen des Lichts auf der Welt sein Kampf mit dem Vertreter des verstockten Judenthums und des Heidenthums, mit dem Teufel (8, 38 ff. 12, 31.). Jesus als die persönliche Wahrheit und Heiligkeit kann kein Wort sprechen, ohne damit die Unwahrheit und Sündhaftigkeit gegen sich herauszufordern (8, 45. 7, 7.). Sein Leben hienieden endigt daher damit dass er für die Sünden der ganzen Welt den Versöhnungstod stirbt (1 Joh. 2, 2.), dessen erste Folge ist dass die zum Heil ausersehenen Juden und Heiden zur Theilnahme an demselben gelangen (Joh. 11, 52.), oder dass die absolute Religion in Wirklichkeit tritt trotz der Verschuldung der Menschen gegen Gott. Der Hauptgesichtspunkt jedoch, unter welchen der Tod Jesu bei Johannes gestellt wird, ist der des Sieges über den Teufel, den Fürsten dieser Welt. Die Kreuzigung wird von diesem herbeigeführt, hat aber den der Absicht des Mörders entgegengesetzten Erfolg dass seine Macht über Juden und Heiden gestürzt wird (14, 30. 12, 31.). So schliesst die Geschichte des Logos im Fleische mit der Gründung der absoluten Religion durch siegreichen Kampf mit den beiden andern.

Dieselbe Idee bestimmt auch vollends die übrige johanneische Lehre. Der Verfasser sagt Joh. 1, 16 f.: „aus seiner Fülle haben wir Alle empfangen, Gnade über Gnade, denn das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden,“ und 1 Joh. 5, 19 f.: „wir wissen dass wir aus Gott sind, während die ganze Welt im Argen liegt, und wir wissen dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns Einsicht gegeben hat, zu erkennen den Wahrhaftigen“ u. s. w. Der Gegensatz gegen das Judenthum und Heidenthum, die Vergleichung des Christenthums mit dem was vor ihm war und noch neben ihm besteht, ist dasjenige woran

sein absoluter Charakter zum vollen Bewusstsein kommt. Das Christenthum ist Offenbarung und Erlösung, aber nicht überhaupt, sondern Befreiung von dem Irrthum und Elend der Religionen die ihm vorangingen. Auch im Einzelnen kehrt dies wieder. Die christliche Gemeinde erhält mit dem Tod ihres Stifters als seinen Stellvertreter den Geist, durch welchen sie stets im vollen Besitze der Wahrheit ist (Joh. 14, 16. 26 und sonst). Der Name τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ist kaum genannt (V. 17.), so folgt auch der Beisatz: „der Geist den die Welt nicht fassen kann, weil sie ihn nicht sieht und erkennt; ihr aber kennet ihn, weil er bei euch bleibt und in euch ist." Diese Worte lassen sich nicht begreifen, wenn man nicht festhält dass bei Johannes überhaupt das Wissen von der absoluten Bedeutung des Christenthums immer zugleich aus dem lebhaft empfundenen und wirklich erfahrenen Gegensatze desselben gegen die damalige Welt der Unwahrheit resultirt. Es ist ferner (16, 8 ff.) eine Hauptverrichtung des Geistes, „die Welt zu überführen, über die Sünde, weil sie nicht an Christus glaubt," d. h. über die Schuld, welche sie sich durch ihr Beharren im Gegensatze gegen die absolute Religion zuzieht, „über die Gerechtigkeit," d. h. über den fleckenlosen Charakter und die daraus fliessende Glaubwürdigkeit des Verkündigers derselben (7, 18.), „und über das Gericht, weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist," oder darüber dass Judenthum und Heidenthum schon gefallen seien, wenn sie gleich noch neben dem Christenthume äusserlich fortbestehen. Auch der Geist ist die Wahrheit (1 Joh. 5, 6.), aber diejenige Wahrheit welche der Welt gegenübersteht und durchaus in diesem Gegensatze gedacht wird. Dass die Welt ihn nicht fasst, gehört wesentlich zu seinem Begriffe, die Gemeinde soll in ihm (14, 17.) etwas sie von jener Unterscheidendes erhalten; dass er die Welt überführt ist bei ihm so nothwendig wie bei Christus, er wird eben zu dem Zwecke gesandt den Kampf gegen die Unwahrheit, den dieser nicht mehr führen kann weil er nicht mehr in der Welt ist (16, 10.), fortzusetzen und zu rechtfertigen. Auch der Glaube tritt nicht ohne den Gegensatz gegen den κόσμος auf. Er ist eben so sehr eine Aufnahme der Wahrheit als ein Sieg über die Welt (1 Joh. 5, 4 ff. 9. 4, 4—6.). Er steht namentlich dem Judenthum gegenüber, welches das Heil von der Abstammung aus dem Volke Gottes ableitete (Joh. 1, 12. 13. 8, 39.); an diesem Gegensatz oder an der Verwerfung des jüdischen

Volkes im Ganzen kommt es aufs Deutlichste zum Bewusstsein, dass die Berufung zum Heil rein Sache Gottes selbst ist (a. a. O. und 8, 47). Ebenso verhält es sich mit der Liebe (15, 14 f.). „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr thut was ich euch gebiete. Ich nenne euch nicht mehr Knechte, weil der Knecht nicht weiss was sein Herr thut; sondern euch nenne ich Freunde, weil ich Alles was ich von meinem Vater vernommen euch mitgetheilt habe." Dass der welcher den Geboten Christi folgt von ihm mit dem Namen des Freundes bewillkommnet wird, ist deswegen möglich weil das Christenthum nicht [wie das Judenthum *)] eine Religion der Knechtschaft ist, sondern den Menschen in ein freies Verhältniss zu Gott setzt. Bei der Lehre von dem Wohnen Gottes und Christi in den Gläubigen ist gleichfalls die Idee dass nur das Christenthum die absolute Religion sei das Bestimmende. Der Sinn der Stelle 14, 21—23 ist offenbar: wenn der Mensch von seiner Seite sich in die wahrhafte Einheit mit Christus setzt, so wird dasselbe auch von der Seite Gottes und Christi erfolgen. Der Welt (V. 22.) kann dies nicht zu Theil werden, weil ihr das Wort der Wahrheit fehlt oder gleichgültig ist; aber dem Christen ist es gewiss, dass wenn er diesem Worte nachgelebt, sich in das rechte Verhältniss zu Gott begeben hat, dasselbe auch von dem der es geoffenbart geschehn und so von beiden Seiten der Begriff der absoluten Religion, das unmittelbare Verhältniss des Menschen zu Gott (*ἀγάπη*), verwirklicht werden wird. Diese unio mystica ist sowol die Vollendung der Idee des Christenthums im Einzelnen als auch eine dem tief innerlichen, rein geistigen Christenthum gegenüber von der sinnlichen, am Aeussern klebenden (V. 17.) Welt eigenthümliche Gnade (vgl. V. 22 und 1, 16.). Die Gemeinde endlich wird durchgehends als über die Welt erhaben (17, 16.), als eine aus Juden und Heiden gesammelte, aber eine neue Einheit bildende *ποίμνη* (10, 1 bis 4. 16. 11, 52.) betrachtet. Sie ist von der Welt gleich von Anfang an verschieden, und daraus, aus ihrem Wesen, nicht aus andern zufälligen Ursachen, folgt dass sie auch mit derselben in Konflikt kommt (17, 14. 15, 19.). Sie gehört Gott an und ebendamit der Welt nicht (17, 9.), sie ist das wahrhaftige Licht mitten in der Finsterniss (1 Joh. 2, 8 ff.), sie ist der ewige Sieg des Christenthums

*) Auf diese Ergänzung deutet *οὐκέτι* hin.

über diese (1 Joh. 2, 14. 4, 4. 5, 4 ff.), wird vom Fürsten der Welt, dem Herrn des Judenthums und Heidenthums, stets angefeindet (1 Joh. 4, 4. Joh. 17, 15. vgl. 16, 2.), steht aber unter der besondern Obhut Gottes gegen ihn (Joh. 17, 15.). Die enge Einheit ihrer Glieder unter sich soll nach 17, 21. 23 besonders der Welt zeigen dass Gott Christum gesandt habe, dass im Christenthume wirklich etwas Göttliches auf Erden erschienen sei. Das Christenthum ist in der Gemeinde verwirklicht, aber immer zugleich im Gegensatze gegen Judenthum und Heidenthum; dieser darf nicht herausgenommen werden, wenn man das Bewusstsein des Johannes von ihrer überirdischen *δόξα* (17, 22.) begreifen will. Allem was das Christenthum Herrliches hat entspricht im Judenthum und Heidenthum etwas Verkehrtes und Vergängliches *); nur aus der Anschauung dieses seines Gegenbildes entspringt jenem das Gefühl seiner Einzigkeit und Erhabenheit vollkommen. Die oben angegebene Grundidee ist es mithin, was die ganze Eigenthümlichkeit des johanneischen Lehrbegriffs erklärt. Von dem Satze an dass Gott Geist ist bis zu dem Wohnen Gottes und Christi bei den wahrhaften Mitgliedern der christlichen Gemeinde, dieser äussersten Spitze welche die Vereinigung Gottes mit dem Menschen im Diesseits erreicht, ist Alles nur Evolution des Wesens des Christenthums als des absolut wahren und ebenso absolut und vollkommen auf jedem Punkte sich verwirklichenden Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, das als solches jedes andere verdrängt und noch in der Arbeit begriffen ist, diesen seinen Sieg zu verwirklichen.

III. Der Charakter des johanneischen Lehrbegriffs bringt es mit sich dass das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum nicht blos im Allgemeinen festgehalten wird, sondern auch noch besonders zur Sprache kommt, oder dass eine Polemik gegen beide eröffnet wird, obgleich dem Heidenthum gegenüber das Christenthum sich auch bis auf einen gewissen Grad an das Judenthum anschliesst. Der Verfasser lässt Jesum in dem hohenpriesterlichen Gebet auf das Heidenthum Rücksicht nehmen, wenn er 17, 3 sagt: „das ist das ewige Leben, dass sie dich den allein wahren Gott

*) Vgl. z. B. noch 14, 27: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν.*

erkennen." Die Hauptstelle die hierher gehört ist jedoch 4, 22 *). Die Worte ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε bezeichnen wegen der nachfolgenden ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν dasjenige was die samaritanische Religion von der jüdischen unterschied, ihr heidnisches Element, ihre Subjektivität, ihren Mangel an einer göttlichen Offenbarung, die allein ein objektives Wissen von Gott gewähren kann (1, 18.). Vielleicht gehört auch 1, 13 hierher. Unter αἵματα ist die jüdische Nationalität, unter θέλημα σαρκός und ἀνδρός ebendeswegen wol auch das Heidenthum gemeint, das von Gott nichts weiss und darum vom Menschen zu Gott aufsteigen will, statt wie das Christenthum von Gott zum Menschen herabzusteigen (vgl. Hengstenberg a. a. O. und 1 Kor. 1, 19 ff. 2, 6 ff.). — Auch dem Judenthum steht das Christenthum als die allein wahre Religion gegenüber. Nur das Christenthum hat Gott wirklich geoffenbart durch den eingebornen Sohn; auch dem jüdischen Volke ist eine unmittelbare Anschauung Gottes nie zu Theil geworden (1, 18. 5, 37.). Das Gesetz, das durch Moses gegeben wurde, war nicht im Stande die Welt mit Gott zu versöhnen (χάρις 1, 17.) und diesen den Menschen wahrhaft bekannt zu machen (ἀλήθεια ebend. vgl. 15, 15.). Das Judenthum weiss zwar von dem Gott welcher der Vater Jesu Christi ist, aber es kennt ihn ohne diesen nicht vollkommen und geht auch jenes Wissens verlustig, wenn es die Offenbarung die er jetzt durch den Sohn von sich ausgehen lässt nicht annimmt (8, 54 f. 5, 38. 7, 28.). Dessenungeachtet steht das Judenthum auch wieder in einem unzertrennlichen Zusammenhange mit dem Christenthum. Dem Heidenthum gegenüber „weiss es was es anbetet," weil es auf einer göttlichen Offenbarung beruht (4, 22), und „aus ihm kommt das Heil" (ebend.) für die Welt. Dieser Zu-

*) Es unterliegt keinem Zweifel dass Hengstenberg (Beiträge II. S. 7 ff.) mit Recht die fünf Männer der samaritanischen Frau auf die 2 Kön. 17, 24. 29 genannten Götzen der Völkerschaften aus welchen die Samaritaner bestanden deutet. Da die Ehe mit dem sechsten, mit Jehova, ihnen abgesprochen wird, so ist die samaritanische Religion offenbar von der Seite ihres heidnischen Charakters aus aufgefasst. — Das johanneische Evangelium giebt uns selbst das Recht, seine Erzählungen hin und wieder symbolisch zu nehmen. Vgl. 9, 39. 41 mit V. 1 — 5. 7. 19, 34 und 37 mit 7, 38. 39. Ferner 13, 14. 15.

sammenhang wird durch die Beziehung in welche das alte Testament zu dem Logos, dem Träger der absoluten Religion, gesetzt wird, näher bestimmt. Das jüdische Volk heisst 1, 11 „das Eigenthum des Logos." Schon Abraham hat an ihn geglaubt und seine Fleischwerdung erwartet (8, 56.), und ebenso ist derselbe dem Jesajas erschienen (12, 41.), welcher daher von Jesus weissagt. Dies thut auch das übrige alte Testament (5, 39.), Moses (V. 46.) und die Propheten (6, 45.). Auf diesem ihm bereiteten Boden tritt der Logos bei der Fleischwerdung auf (1, 11.). Aber sobald das Heil erschienen ist, eilt es auch wieder diese seine irdische Heimath zu verlassen und die Unendlichkeit seines Wesens in die ganze weite Welt auszuströmen. Die Weissagungen des alten Testaments gelten nicht vorzugsweise dem jüdischen Volke; nicht die Abstammung von Menschen befähigt zum Christenthum, sondern der Wille Gottes (1, 13.), nicht die leibliche Verwandtschaft mit Abraham, sondern die geistige (8, 39.), d. h. der innere Zug jedes Einzelnen zu Gott oder zur Wahrheit hin (8, 47. 18, 37.). Seine ersten Anhänger erhält Jesus allerdings aus dem Judenthum; aber auch aus dem Heidenthum strömt ihm eine Schaar von Kindern Gottes zu (10, 16. 11, 52. 12, 20 ff.). Beide führt er aus dem Orte wo sie bisher geweilt heraus (10, 3. 4. 16.) und bildet aus ihnen eine neue Gemeinde. Der jüdische Tempel ist nicht mehr Sitz der wahren Gottesverehrung, so wenig als der Berg Garizim (4, 21.); denn Gott ist Geist und will im Geist verehrt werden (V. 23 f.). Gott ist im Christenthume vollkommen offenbar, darum soll ihm auch der Mensch unmittelbar (ἐν ἀληθείᾳ) nahen, ohne an die Beschränkungen eines lokalen Kultus, welche die unendliche Idee Gottes nur verdunkeln, gebunden zu sein. Johannes unterscheidet also zwei Bestandtheile des Judenthums, die bestehende mosaische Religion und die auf das Christenthum hinstrebende Prophetie. Jene wird schlechthin verworfen, diese findet in der neuen Religion eine Erfüllung. Jene ist von Gott durch Moses angeordnet, aber sie muss jetzt weichen; da der grösste Theil des jüdischen Volkes sich darein nicht fügen will, so ist es dem Teufel anheimgefallen und hat vor den Heiden nichts voraus (8, 38 ff. 9, 41. 12, 31.). Die durch Abraham und Jesajas repräsentirte Prophetie dagegen ist vom Judenthume völlig ausgeschieden, sie ist ein Christenthum mitten im Judenthum, da sie nach Johannes nicht an Gott überhaupt, son-

dern an Jesus Christus geglaubt hat. Indem so das was das Judenthum mit dem Christenthum gemein hat jenem entzogen und zu diesem gerechnet wird, bleibt von ihm nur die gegen das Christenthum gekehrte Seite, der Mosaismus stehen, der dem Begriffe des wahren Gottes unangemessen oder selbst unwahr ist. So ist dem Christenthume sowol seine Kontinuität mit den ihm vorangehenden geschichtlichen Vorbereitungen als auch sein Charakter als der einzig wahren, alle andern ausschliessenden Religion gesichert *).

IV. Da das Christenthum die absolute Religion ist, so fragt es sich weiter, woran man dieses sein Wesen erkennt, und auf welche Weise in ihm das Absolute wirklich, das Ideale geschichtlich geworden ist und werden konnte. Die Beantwortung dieser Fragen ist ein Hauptzweck des johanneischen Evangeliums und zeichnet unsern Lehrbegriff besonders aus. Er vereinigt, wie die Vergleichung des Ganzen mit dem Einzelnen und des Einzelnen unter sich zeigt, überall das Ausgehen vom Allgemeinen, vom absoluten Charakter des Christenthums, und die konkreteste Durchführung desselben, die Idee und deren vollkommenste Wirklichkeit. Dem innern Wesen des Christenthums entspricht auch die Art und Weise seiner Verwirklichung in den verschiedenen Sphären die es durchläuft, in Gott, im Sohn, im Geist, im christlichen Leben und im Jenseits. In jeder dieser Sphären ist, so weit ihr eigenthümlicher Charakter es zulässt, die absolute Wahrheit vollkommen vorhanden; das Christenthum verliert an seiner Göttlichkeit durch sein Eingehen in die Welt des Endlichen nichts, sondern breitet seinen unendlichen Inhalt nur um so kräftiger und grossartiger aus, je weiter seine geschichtliche Entwicklung vorrückt und je mehr Hindernisse ihm in den Weg treten. Die genannten Sphären sind so jede eine

*) Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei Frommann (S. 35.) liest, die Frage ob der Evangelist bestimmte Irrthümer wie die des Judaismus u. s. w. polemisch berücksichtige, sei ganz abzuweisen. Dieser Ansicht zufolge ist denn auch in der ganzen Schrift von F. des Judenthums kaum Erwähnung gethan, obgleich der grösste Theil des johanneischen Evangeliums sich mit demselben beschäftigt. Diese unhistorische Betrachtungsweise hat den Verfasser überhaupt zu keiner befriedigenden Gesammtanschauung des joh. Lehrbegriffs gelangen lassen; denn eine solche suchen wir bei ihm vergeblich.

Totalität für sich, und zugleich entsprechen sie sich gegenseitig auf das Genaueste, weil jede das ganze Wesen des Christenthums in ihrer Weise verwirklicht. Eben jener grossartige, ideale Charakter der christlichen Wirklichkeit (δόξα) ist aber zugleich ein Beweis für die Göttlichkeit des Inhalts, der ihr zu Grunde liegt; die Erhabenheit der Erscheinung des Christenthums ist auch seine Apologie. Dogmatik und Apologetik sind bei Johannes noch vollkommen eins. Das Dogmatische ist immer zugleich aus dem apologetischen Interesse entstanden, das Christenthum von Anfang bis zu Ende als die absolute Religion zu beglaubigen, und das Apologetische ist bei dem Zwecke den Johannes hat, den Glauben entweder erst hervorzubringen (Joh. 20. 31), oder ihm doch erst seine wahre Stärke zu geben (1 Joh. 1, 1 — 4. 2, 8. 12 ff. 24. 3, 13. 4, 1 ff. 5, 4 — 12. 19 — 21.), so wichtig als alles Uebrige.

Dass das Christenthum seinem Wesen nach die absolute Religion (ἡ ἀλήθεια Joh 1, 17. 4, 23. 8, 32. 40. 17, 17. 1 Joh. 2, 19 etc.) sei, wird näher entwickelt und zugleich thatsächlich bewiesen, wenn gesagt wird, jeder der aus Gott oder aus der Wahrheit sei höre auf die Stimme Christi, Liebe zum Wahren im Erkennen und Handeln führe von selbst zum Christenthume hin und finde in ihm ihre Anerkennung und Vollendung (Joh. 8, 47. 18, 37. 7, 17. 3, 21.), während alles Widerstreben gegen das Christenthum nur aus Hass gegen Gott und gegen das Wahre und Gute überhaupt hervorgehe (3, 19. 20. 8, 47.). — Eben so sehr wird aber das Andere hervorgehoben, dass in ihm die absolute Religion auch auf absolute Weise verwirklicht sei. Darauf weist schon der Ausdruck „ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο," im Gegensatze gegen „ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη" hin. Die Voraussetzung dieser absoluten Verwirklichung ist das, schon oben (S. 43 f.) ausgeführte, Bewusstsein dass das Wesen Gottes mit dem des Christenthums identisch ist, dass (4, 23 f.) Gott selbst eine Verehrung wie er sie in diesem erhält „sucht;" das Mittel dieselbe ins Werk zu setzen ist die johanneische Dreieinigkeitslehre. Der Logos ist zwar Gott noch schlechthin untergeordnet; aber dieses ist kein Hinderniss dagegen dass die Wahrheit und das Leben in ihm vollkommen persönlich sind und durch ihn der Welt vollkommen mitgetheilt werden (Joh. 14, 6. 1, 4. 14. 6, 57.). Er stellt Gott vollkommen dar, indem in ihm

die göttliche Schöpferkraft in ihrer ganzen Herrlichkeit und in ihrer Ueberlegenheit über alles Menschliche und Irdische angeschaut wird (1, 14. 5, 17 ff. 14, 10. 15, 24.), er verkündigt Gott wahrhaft und vollständig, wofür eben seine schlechthinige Unterordnung unter Gott Bürge ist (7, 18. 8, 28. 50. 54. 12, 49 f.), und verwirklicht durch sein Leben und seinen Tod die Versöhnung der Welt mit Gott nach ihrem ganzen Umfange. Das Absolute ist ganz in ihm vorhanden (πλήρωμα) und wird von ihm in die Welt siegreich eingeführt durch sein Auftreten als einzelne, geschichtlich handelnde und leidende Person (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν). Daher in ihm die Vereinigung des Lehramts und des Wunderthuns, der ewigen innern Erhabenheit über die Welt und des Kampfs mit ihr auf Tod und Leben (3, 14.), der fortdauernden Einheit mit Gott und des äussersten Eingehens in die Wirklichkeit, damit durch seine Hingabe die göttliche Liebe Allen zu Gute kommen könne (V. 16.). Ebenso ist der Geist aus dem Gesichtspunkte der fortwährenden absoluten Verwirklichung des Christenthums aufgefasst. Sein stehender Name ist ja τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, er ist das Prinzip der Wahrheit das in der Gegenwart vorhanden ist. Damit er (16, 13.) die Wahrheit reden könne, wird er Gott (15, 26.) und insbesondere Christus (16, 13 — 15.) schlechthin untergeordnet; einen andern Zweck hat diese seine Stellung in der Dreieinigkeit nicht. Denn er kommt um die Gegenwart Christi zu ersetzen (14, 16. 26.), die rechte Erinnerung an Christus zu bewahren (14, 26. 15, 26.) und Alles was der Gemeinde ausserdem zu wissen noth thut ihr mitzutheilen (16, 13.). Daraus entsteht bei Johannes die eigenthümliche Erscheinung dass Sohn und Geist einander vollkommen entsprechen. Selbst der Name παράκλητος ist beiden gemein (1 Joh. 2, 2. Jo.h 14, 16.). Der Geist ist für die Gegenwart dasselbe was der Logos für die Vergangenheit war; die Gegenwart ist nicht ärmer als diese, und umgekehrt die Vergangenheit eben so reich als die vom Geist erfüllte Gegenwart. Jene wie diese ist einer göttlichen Hypostase zugetheilt, deren jede innerhalb ihrer Sphäre das Göttliche vollkommen in sich hat und nach aussen verwirklicht. Die johanneische Dreieinigkeitslehre stellt so zugleich den Fortgang der absoluten Religion selbst dar. In Gott dem Vater ist ihr Wesen ewig vorhanden, aber für die Welt verschlossen; im Sohne ist sie zugleich mit der Bestimmung der Welt offenbar zu wer-

den, und sie wird es durch ihn auch auf vollkommene Weise; der Geist endlich hält diese Offenbarung fest, pflanzt sie ins Innere des Menschen, macht sie zu einer gewussten (χρίσμα 1 Joh. 2, 20.) und fruchtbringenden (σπέρμα 3, 9.). Auch die Lehre vom subjektiven Christenthum geht von der Idee des Christenthums als der absoluten Religion aus. Der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes ist das was selig macht (Joh. 20, 31.), der Glaube „an seinen Namen" (1, 12.), an dasjenige wofür er selbst oder Gott (1 Joh. 5, 10 f.) ihn erklärt. Das allgemeine, religiöse Moment ist die Hauptsache. Nicht der Glaube an eine einzelne Thatsache in dem Leben Christi wird verlangt, sondern es soll eben als wahr angenommen werden dass in Christus die absolute Religion persönlich auf Erden erschienen sei; erst von diesem Allgemeinen aus kann sich der Glaube auch an Einzelnes, z. B. an den Versöhnungstod (1 Joh. 2, 1 f.), wenden. Charakteristisch ist das Ausgehen von jener Grundidee besonders in den Bestimmungen über das sittliche Leben. Das Handeln soll mit dem Wissen und dem Bekenntniss übereinstimmen, diese Hauptvorschrift des ersten johanneischen Briefs wird 3, 19 einfach auf den Satz gegründet: „daran werden wir erkennen dass wir aus der Wahrheit sind." Der Christ bekennt sich zur absoluten Religion; deswegen darf auch in seinem Leben kein Zwiespalt stattfinden, sondern wahr, der Idee des Ganzen entsprechend, muss auch im Einzelnen Alles bei ihm sein. Die Liebe wird darauf gegründet, dass Gott die Liebe ist (1 Joh. 4, 8.), was näher dahin bestimmt wird, dass die Liebe Gottes welche er in der Erlösung durch seinen Sohn bewiesen erwiedert werden müsse (V. 10.) Von Seiten Gottes ist im Christenthume das Höchste für die Menschen geschehen was möglich war, er hat seinen eingebornen Sohn geopfert (V. 9.); daraus folgt dass auch der Mensch seine Persönlichkeit an Gott und dessen Kinder aufgeben und dieses Prinzip bis zur äussersten Spitze, bis zur Aufopferung seiner selbst verwirklichen soll (3, 16.). In der Auffassung der ζωή ist es wieder besonders klar, wie der bezeichnete Grundcharakter des Christenthums die Eigenthümlichkeit der johanneischen Lehre bestimmt. Sie unterscheidet sich von der des übrigen neuen Testaments darin dass durch das vollkommene Insichaufnehmen Gottes und Christi auch das Leben, d. h. die Unvergänglichkeit und die Seligkeit und ihr vollkommener und gewisser Genuss hier und in Ewigkeit, mit Einem

Schlage gegeben ist (Joh. 5, 24. 3, 18. 6, 35. 51.). Weil in Christus die ζωή wirklich ist, so ist sie es auch in dem der ihn sich aneignet (6, 56. 57.); darin eben besteht das Wesen des Christenthums, dass es ein wahrhaftes, in jedem Augenblick und auf alle Zeit belebendes Brod vom Himmel verleiht (V. 32 ff.). Ueber die Gemeinde ist das oben (S. 50.) Gesagte zu vergleichen und nur noch beizufügen dass in ihr das Christenthum auch insofern völlig verwirklicht ist als sie die einzige Inhaberin der Wahrheit (1 Joh. 4, 6: *ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὅς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν· ἐν τούτῳ γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*) und jede Trennung von ihr eine Lossagung von Gott selbst ist (4, 20. 3, 15. 2, 9 — 11.). In der Lehre von den letzten Dingen endlich wiederholt sich das Bisherige. Nicht das Verhalten des Menschen zu einer Persönlichkeit, sie mag sein wer sie will, auch zu Christus nicht, bestimmt sein Schicksal, sondern sein Verhalten zu der absoluten Religion (Joh. 12, 48 f.: *καὶ ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ, ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν —. ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος ὅν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* vgl. 5, 45.); nicht weil man Christus, der gar nicht um seiner selbst willen aufgetreten ist (12, 49.), sondern der Wahrheit, deren Träger er ist, nicht gehorcht, kommt man ins Gericht. Allerdings lässt sich das Widerstreben gegen die Wahrheit und gegen Christus nicht trennen, da sie in Christus allein da ist (vgl. Joh. 3, 35. 36.); aber es wird doch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass das Widerstreben gegen Letztern nur deswegen weil es zugleich ein Widerstreben gegen die erstere ist Tod und Verdammniss zu Wege bringt. Auf der andern Seite aber besteht die Seligkeit des jenseitigen Lebens vor Allem in dem Sein bei Christus, in dem Anschauen seiner Herrlichkeit (14, 3. 17, 24.); auch die persönliche Vereinigung mit dem Erlöser darf nicht fehlen, wenn der Mensch durch das Christenthum in ein nach allen Seiten vollkommenes Verhältniss zu Gott treten *) und alle Bedürfnisse seines Geistes befriedigt werden sollen.

*) Vgl. was S. 50 über das Wohnen des Vaters und Sohnes in den Gläubigen bemerkt ist.

V. In dem Bisherigen sind zugleich noch folgende eigenthümliche Züge enthalten, welche den johanneischen Lehrbegriff namentlich von dem übrigen neuen Testament unterscheiden und darum noch besonders herausgehoben werden müssen.

1) Die allgemeinen Begriffe, die Ideen sind bei Johannes stets das Erste; auch die lebensvollste Wirklichkeit des Einzelnen dient nur ihnen, und es wird immer wieder zu ihnen zurückgegangen. Personen und Thatsachen werden von Seiten des absoluten Inhalts aufgefasst, der in ihnen vorhanden ist, der absolute Inhalt erzeugt sie und ist das Resultat ihres Wirkens (vgl. z. B. Joh. 3, 16. 17, 24. 1 Joh. 5, 11: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία*, d. h. der objektive Inhalt des Christenthums, *ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν*). Wol ist der absolute Inhalt einzig und allein in der bestimmten Weise der Verwirklichung vorhanden, die er sich im Christenthume gegeben hat (V. 12: *ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν, ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει*, vgl. 4, 6. 2, 23.), aber er ist doch immer das Erste und Letzte, Christus erklärt das Zurücktreten seiner Person hinter dem Inhalte seiner Offenbarung selbst (Joh. 12, 48. 7, 17 f.); seine Werke stellen zwar seine Göttlichkeit dar, aber sie sind auch wieder geringer als seine ganze Person (10, 38 und besonders 6, 26. 27.), sie sind nur nebenhergehende Thatsachen, welche die Welt zum Glauben an ihn nöthigen sollen (4, 48. 15, 24.); die Sendung des Täufers Johannes geschieht zwar durch Gott selbst, aber sie ist auch wieder an sich überflüssig, sie dient blos dem Zwecke die Juden desto leichter zum Glauben zu führen (1, 6. 5, 34 — 36.); das alte Testament zeugt von Christus und gilt als Wort Gottes (5, 39. 10, 35.), aber es ist auch wieder gleichgültig ob alle seine Weissagungen in Christus erfüllt werden oder nicht (7, 42. 52. 1, 46. vgl. dagegen 2 Tim. 2, 8. Luk. 24, 44.), die Hauptsache ist eben immer dass im Christenthum die *ἀλήθεια* vorhanden ist. — Eine weitere Folge davon ist dass das Theoretische, das *γινώσκειν*, überall vorangeht. Die Erkenntniss, das Wissen um die absolute Religion ist das Heil (17, 3.), obgleich das rechte Handeln eben so nothwendig ist um derselben nicht wieder untreu zu werden (1 Joh. 2, 4 etc.). Die religiöse Entfremdung von Gott muss vor Allem aufgehoben werden; dann erst wird auch die sittliche Entzweiung mit ihm, die Sünde, verschwinden (8, 31. 32.). Das

ganze johanneische Evangelium geht diesen Weg vom Erkennen des Allgemeinen zum Erkennen des Besondern und vom Erkennen überhaupt zum Handeln. Der Prolog und die Reden Jesu bis zum siebenten Kapitel haben es vorzugsweise mit jenem, das Weitere immer zugleich mit diesem zu thun (von 8, 21 an).

2) Für das Einzelne an sich betrachtet ergibt sich bei Johannes aus dem Charakter seines Lehrbegriffs, dass deswegen weil das Allgemeine sich immer so individuell als möglich verwirklicht, die jeweilige geschichtliche Gegenwart stets von dem ewigen, absoluten Inhalt erfüllt und durchdrungen ist. Nirgends ist das Leben Jesu so reich wie hier. Er ist πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, seine göttliche δόξα ist jeden Augenblick in ihrem vollen Glanze vorhanden (Joh. 1, 14.), im Leben wie im Tod, im Reden wie im Handeln. Ebenso ist es mit dem Geist und weiterhin mit dem Leben des Erlösten, der in ewiger persönlicher Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne steht (14, 19 ff. 17, 21.) und schon im Diesseits schlechthinige Seligkeit geniesst (6, 35. 1, 16.). Auf der andern Seite ist das Einzelne und Individuelle, wenn man Johannes mit andern neutestamentlichen Schriftstellern vergleicht, so viel als möglich vergeistigt und idealisirt, da es nur das Allgemeine darzustellen bestimmt ist. Dieses ist besonders bei alttestamentlichen Vorstellungen der Fall, welche in das Christenthum herübergekommen sind, z. B. bei der des Gerichts. Dieser Begriff fällt nach Johannes ganz ausserhalb des Christenthums, der Zweck der Erscheinung Jesu ist nicht die Welt zu richten, d. h. sie die Folgen des Zustandes in welchem er sie vorfindet empfinden zu lassen, ihre Entfremdung von Gott durch einen Akt der Bestrafung oder vielmehr Vernichtung aufzuheben, sondern dieses auf positivem Wege zu bewirken, durch Verkündigung der Wahrheit und durch Versöhnung mit dem Vater (3, 17. 8, 26.); darin eben besteht die Eigenthümlichkeit des Christenthums der alttestamentlichen Religion gegenüber, dass es nicht eine gesetzgebende und die Verletzung des Gesetzes rächende, sondern eine den ganzen Menschen mit Gott wirklich vereinigende Offenbarung ist (1, 17.). Wer es in sich aufnimmt, ist somit ein für allemal vom Gerichte befreit (3, 18. 5, 24.). Andrerseits aber ist auch nur im Christenthum Heil; wer jenes verwirft, entzieht sich auch dieses, spricht selbst über sich das Verdammungsurtheil, ist schon gerichtet (3, 18. 36.).

So tritt das Weltgericht schon im Diesseits ein, es ist in einen geschichtlich sich vollziehenden geistigen Prozess verwandelt. Der eine Theil der Menschen ergreift das Christenthum, der andere verschmäht es (3, 19 ff. 9, 39.); namentlich ist der Tod Christi der Augenblick in welchem es eine herrschende Macht wird und die grosse Scheidung der übrigen Welt von ihm oder das Gericht erfolgt (12, 31 f.). Die Lehre vom zukünftigen Weltgerichte wird zwar beibehalten (5, 29. 12, 48.), aber auch sie wird vergeistigt. Das Schicksal jedes Einzelnen ist schon durch sein Verhalten zur christlichen Offenbarung entschieden (5, 45. 3, 18.), durch Glauben oder Unglauben hat er selbst das Maass an sich gelegt, nach dem er zu beurtheilen und zu behandeln ist. Darum werden am jüngsten Tage die Gläubigen gar nicht gerichtet, sie gehen ohne Weiteres zum Leben ein; an den Ungläubigen aber wird nur offenbar werden, was sie sich schon längst selbst zugezogen haben, was an sich schon mit ihnen vorgegangen ist, sie werden vom Leben ausgeschlossen, von den Seligen geschieden werden, wie sie sich hier vom Christenthum schieden (5, 24. 3, 18, 36.). Ebenso ist die Lehre von der *βασιλεία* des Messias behandelt. Christus ist ein König, aber nicht von dieser Welt (18, 36.), nicht von Israel (1, 50.), sondern ein König der Wahrheit (18, 37.). Ferner ist Christus der ewige Hohepriester (*παράκλητος*), aber er bittet den Vater nicht, sondern der Sinn seines Mittleramts ist einfach dieses dass um seiner willen auch der Vater die lieb hat welche ihm glauben (16, 26. 27. 1 Joh. 2, 1 f.)

3) Bemerkenswerth ist ferner die mit der Grundidee seines Lehrbegriffs gegebene Vorliebe des Johannes für Gegensätze. Alles was ist tritt in zwei Sphären aus einander, die sich widersprechen, von denen die eine schlechthin göttlich, die andere schlechthin ungöttlich ist, und in ihrem Konflikte verläuft sich der ganze Prozess des Christenthums. Wahrheit und Unwahrheit, Irrthum, Lüge (Joh. 3, 20. 21. 4, 22. 8, 44. 9, 39. 1 Joh. 2, 4. 27. 4, 6.), Licht und Finsterniss (Joh. 1, 5. 3, 19. 8, 12. 9, 4. 5. 12, 35. 46. 1 Joh. 1, 5 f.), Gott und Welt (Joh. 17, 9. 10. 14. 1 Joh. 2, 15. 16. 4, 5. 5, 4.), Himmel und Erde, Oberes und Unteres (Joh. 3, 12. 27. 31, 6, 33. 3, 3. 31. 8, 23. 21. 7, 34.), Gott und Mensch (Joh. 1, 13. 3, 27. 5, 44. 1 Joh. 5, 9.), Geist und Fleisch (3, 5. 6.), Leben und Tod (3, 36. 5, 24 f. 1 Joh. 3, 14 f. 5, 16.), Ewiges und Vergängli-

ches (Joh. 4, 13. 14. 6, 27. 51. 58. 8, 35. 12, 25. 1 Joh. 2, 17.), Liebe und Hass *), welcher letztere an Frevelhaftigkeit ohne Weiteres dem Brudermorde gleichgestellt wird (Joh. 3, 19 f. 7, 7. 8, 42. 44. 15, 18. 19. 23 ff. 17, 14. 1 Joh. 2, 9 — 11. 3, 13 — 15. 4, 20.), Kinder Gottes und des Teufels, die zwei Klassen in die alle Menschen zerfallen und deren Repräsentanten unter Andern Abel und Kain sind (1 Joh. 3, 8 — 12. Joh. 8, 38 f.), Christus und Welt (Joh. 3, 31. 8, 23. 14, 27. 17, 9. 14. 16. 21. 23. 1 Joh. 4, 4.), Christus und der Teufel (Joh. 8, 44. 12, 31. 14, 30. 1 Joh. 3, 8.), christliche Gemeinde und Welt (Joh. 14, 17. 15, 19. 16, 20. 17, 14. 16. 1 Joh. 3, 1. 13. 4, 5.), Christus und die Antichriste (1 Joh. 2, 18. 4, 3. 5. vgl. Joh. 6, 70. 13, 27. 17, 12.), diese Gegensätze stehen einander schroff gegenüber, keiner hat mit dem andern etwas gemein, jeder ist das schlechthinige Gegentheil vom andern. Zwar ist das erste Glied stets das Oberhand gewinnende, die Verschiedenheit ist keine abstrakt metaphysische (manichäische); aber nur auf diesem Boden der strengen Entzweiung baut sich das Christenthum auf, seine Erscheinung ist ein Kampf auf Leben und Tod, der Sieg wird zwar ein für allemal von ihm errungen, aber auch jetzt noch hat Johannes keine andere Anschauung als dass es sein Gegentheil stets neben sich hat, hier und in Ewigkeit (Joh. 17, 9. 3, 36.). Die Schroffheit des Widerstreits geht besonders daraus hervor, dass der Gegensatz von Licht und Finsterniss, der das gegenseitige Ausschliessen am vollkommensten bezeichnet, der Sache nach am meisten angewandt wird, da in ihm die drei Gegensätze, Heiligkeit und Unheiligkeit, Wahrheit und Unwahrheit, Leben und Tod ihren Ausdruck finden (vgl. die ang. Stellen). Einigemal spricht Johannes ausdrücklich aus dass diese Gegensätze wirklich dem Wesen nach Gegensätze sind und nicht blos thatsächlich einander gegenüberstehen. Joh. 3, 6: „was aus Fleisch geboren ist, das i s t Fleisch, und was aus Geist geboren ist, das i s t Geist.“ V. 31: „wer von der Erde ist, der i s t von der Erde und redet von der Erde; wer vom Himmel kommt, ist über Alle.“ V. 27: „ein Mensch k a n n nichts nehmen, es sei ihm denn vom Himmel ge-

*) Die Bedeutung von μισεῖν darf nicht durch mildernde Erklärungen abgeschwächt werden. Vgl. darüber L ü c k e, joh. Briefe, zu 1 Joh. 2, 10. S. 164.

geben.“ 1 Joh. 5, 4: „Alles was aus Gott geboren ist besiegt die Welt.“ Beide Glieder sind ihrem Begriffe nach von einander verschieden; eben darum ist das Christenthum, das Erscheinen des Ueberweltlichen in der Welt, nothwendig. Johannes ist strenger Supernaturalist. Gott hat nichts mit der Welt und die Welt nichts mit Gott gemein; findet sich auch ausserhalb des Christenthums in der Welt etwas Gottverwandtes, so ist es gleichfalls einem besondern Einflusse des Vaters Christi zuzuschreiben (Joh. 3, 27. 6, 44.), obgleich auf der andern Seite es Johannes selbst wieder ganz natürlich und dem gesetzlichen Laufe der Dinge gemäss findet, wenn Gott in das was hienieden vorgeht schöpferisch eingreift (5, 17.). Die Natur selbst vermag nichts, die Gnade muss auf sie einwirken um sie zu sich zu erheben, die Natur hat nicht erst (etwa durch einen Fall Adams) so werden müssen wie sie jetzt ist, sondern ihr Begriff ist gar kein andrer als diese Nichtigkeit und Schwäche dem Alleinigen gegenüber. Die Sünde ist dadurch jedoch nicht ausgeschlossen oder auch nur gemildert; sie ist ja eben das selbstverschuldete Nichtanerkennenwollen des Bedürfnisses der Offenbarung und Erlösung. Uebrigens fällt es auch hier in die Augen, wie theils allgemeine Begriffe, theils einzelne Persönlichkeiten, in welchen jene zur Wirklichkeit kommen, einander gegenüberstehen.

VI. Es lässt sich nun auch die bekannte Frage beantworten, ob und inwiefern dem johanneischen Lehrbegriff ein gnostischer oder ob ihm mehr ein mystischer Charakter zuzuschreiben sei. Steudel, der diese Frage zum Gegenstand einer besondern Abhandlung machte (vgl. S. 39.), hatte vollkommen Recht, den Satz dass im johanneischen Evangelium ausdrücklich neben der *πίστις* auch auf eine *γνῶσις* hingewiesen werde für falsch zu erklären (a. a. O. S. 34 — 47.). Zwar fasst Steudel den Begriff des *γινώσκειν* bei Johannes zu enge, wenn es blos entweder „durch Erfahrung zur Kenntniss von etwas gelangen“ oder „durch Erfahrung etwas erproben“ oder „die gebührende Aufmerksamkeit Jemand erzeigen, in näherem Verhältniss zu ihm stehen (10, 14 f.)“ bezeichnen soll. Allerdings bedeutet es namentlich etwas erfahren das einem bis jetzt ganz unbekannt geblieben ist (z. B. Joh. 17, 3. 25. 8, 43. 16, 3. vgl. 15, 21. 24. 1 Joh. 5, 20. 4, 16. 3, 16. 2, 13. 14.), besonders wenn es dem *πιστεύειν* vorangeht (1 Joh. 4, 16.). Aber es unterscheidet sich auch

von letzterm offenbar dadurch dass *πιστεύειν* an sich nur die einfache Anerkennung der göttlichen Würde Jesu, *γινώσκειν* aber die bestimmtere Einsicht in dieselbe bezeichnet, sofern auf die beiden Elemente der Person Jesu, seine Menschheit und seine Einheit mit Gott, die nur in ihm verbunden sind, Rücksicht genommen wird. Dies ist 10, 37 f. ganz deutlich: „thue ich nicht die Werke meines Vaters, so glaubet mir nicht; thue ich sie aber, so glaubet, wenn ihr auch mir nicht glaubet, doch den Werken, damit ihr erkennet (*γνῶτε καὶ γινώσκητε*), dass in mir der Vater und ich im Vater bin." Früher sagt Jesus blos, er sei der Sohn Gottes (3, 16. 5, 17 ff. 6, 37. 8, 16 ff. 35.) oder der Menschensohn (1, 52. 3, 13. 5, 27. 6, 27. 53. 62. 8. 28.); für diese dem damaligen religiösen Bewusstsein der Juden geläufigen Begriffe (11, 27. 7, 41. 12, 34.) fordert er einfachen Glauben auf sein Wort hin (8, 18. 55.). 10, 30 aber folgt die bestimmtere Erklärung: „ich und der Vater sind eins," und V. 38 spricht Christus aus, wenn die Juden ihm nicht auf sein Wort glauben, d. h. wenn sie die Thatsache dass Gott seinen Sohn gesandt habe und dass er dieser sei nicht annehmen, so sollen sie seinen Werken glauben, die er verrichtet ob er gleich Mensch ist (V. 32 — 35.), d. h. auf die Thatsache dass von ihm *ἔργα* ausgehen, wie sie nur von Gott selbst erwartet werden können, aufmerken und daraus die Einsicht gewinnen, dass in ihm wirklich der Vater sei. *γινώσκειν* bezeichnet mithin eine durch einen Schluss vermittelte Einsicht, was in der Wortbedeutung von *πιστεύειν* nicht liegt. Dasselbe ist der Fall 14, 9. 11 und 1, 10, in welcher letztern Stelle es heisst, die Welt sei durch den Logos geworden, und doch habe sie ihn als er in ihr verweilte nicht erkannt, d. h. nicht eingesehen oder nicht einsehen wollen dass sie in diesem Menschen Jesus zugleich ihren ewigen Schöpfer vor sich hatte. 3, 10 (*σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;*) wird an Nikodemus eine Unfähigkeit zur Einsicht in etwas das der Natur der Sache nach nothwendig und auch wirklich mit allgemeinen Gründen belegt worden ist (vgl. V. 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν κ. τ. λ.*), getadelt. Auch im ersten Brief hat *γινώσκειν τὸν θεόν* in den Stellen 2, 4. 4, 12 (vgl. 5, 9. Tit. 1, 16.) vielleicht den Sinn einer besondern, tiefern Erkenntniss Gottes, welche falsche Mitglieder der christlichen Gemeinde sich zuschreiben mochten. Aber dieses Allen ungeachtet ist die *γνῶσις*

bei Johannes nichts graduell (noch weniger spezifisch) von der πίστις Verschiedenes, diese steht nicht unter ihr wie das Unmittelbare, Bewusstlose unter dem Vermittelten und klar Erkannten. Die πίστις ist vielmehr selbst schon so weit dass auch sie jene Einsicht in die Menschheit und Göttlichkeit Jesu in sich schliessen kann (1 Joh. 5, 5. Joh. 20, 31. 14, 11: πιστεύετέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί, was mit 10, 37 f. zu vergleichen ist), der unvermittelte Glaube ist zwar auch möglich *), aber wenn er durch die Einsicht vermittelt wird, hört er nicht auf Glaube zu sein **), da die Person Christi an welche geglaubt wird nicht erst der Entwicklung durch eine sie auseinander legende und tiefer ergründende Erkenntniss bedarf, sondern selbst ganz klar und entwickelt vor dem Auge des Glaubenden steht. Vergleicht man andere Lehrbegriffe der ältesten christlichen Zeit, so hat der johanneische allerdings eine γνῶσις in sich. Denn er bleibt, wie oben gezeigt wurde, nicht bei dem einfach Gegebenen stehen, sondern pflegt es unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und aus diesen heraus zu begreifen (z. B. Joh. 3, 6. 31. 1 Joh. 5, 4.), das Allgemeine verkörpert sich zwar stets im Einzelnen und ist nur in ihm vorhanden, in Christus, im Geist, in der Gemeinde, aber es wird auch stets erinnert dass das Einzelne nur dazu da ist, dem Allgemeinen zu dienen, wie z. B. das ganze Christenthum auf dem höchsten Standpunkte der Betrachtung nichts als eine Verherrlichung Gottes ist (Joh. 17, 4. 15, 8. 13, 31.). Namentlich steht Johannes was das Verhältniss des Christenthums zu den andern Religionen betrifft auf der Stufe der γνῶσις. Auf der einen Seite ist es ihm die Wahrheit schlechthin, auf der andern Seite aber ist dieses Zusammenfallen der Wahrheit überhaupt mit dem gegebenen Christenthum durch die Logosidee vermittelt, welche dasselbe über den Anfang der Welt hinaussetzt (Joh. 1, 1—5.), es über dem Judenthum und Heidenthum schweben (8, 56.) und endlich auf die Welt kommen lässt, nachdem es im Judenthum sich die vorbereitende Grundlage des Glaubens an Einen Gott und der messianischen Prophetie gegeben (1, 6 ff.) und in der ganzen Welt Keime die

*) Z. B. Joh. 1, 37. 42. 46.

**) 2, 11 wird der vorher unmittelbare, nur auf das Zeugniss des Täufers hin entstandene Glaube der Jünger durch die Anschauung der Wunderkraft Jesu ein durch Erfahrung vermittelter.

für die Offenbarung empfänglich sind sich bereitet hat (11, 52.). Von dieser religionsgeschichtlichen γνῶσις aus erhält die Lehre über das alte Testament eine ganz eigenthümliche Gestalt. Von Jesajas wird gesagt dass er die Herrlichkeit Jesu geschaut und von ihm geredet habe (12, 41.). In den von Johannes angeführten Stellen (Jes. 53, 1. 6, 1 ff.) ist von einem dem Propheten erschienenen Sohne Gottes keine Spur; erst vom Christenthume aus, das über dem alten Testament wie das Höhere über dem Niedern, wie die Wahrheit über dem Suchen nach Wahrheit steht (Joh. 1, 17. 5, 39.), ist erkannt worden dass nicht Gott selbst, sondern der Logos es war, welcher den Propheten erschien. Ebenso wird das Auftreten Johannes des Täufers ganz in den Plan der Verwirklichung der absoluten Religion aufgenommen (Joh. 1, 6 — 8. 15. 18 ff. 3, 23 ff. 10, 41.). Die christliche Wahrheit erst lässt in diesem und anderm vorliegenden geschichtlichen Material erkennen dass und wie dasselbe im Licht eines höhern Zusammenhangs aufzufassen sei *). Oder das Christenthum ist auch insofern die absolute Religion als es auch die Religion der Gnosis ist, zu welcher sich alle andere Religion als Nichtwissen (1, 17. 18.) und namentlich das Judenthum mit wenigen Ausnahmen als πίστις ohne γνῶσις verhält, indem es theils zu wenig bestimmte Offenbarungen von Seiten Gottes (5, 37. 8, 54 f. 12, 38 — 40.) theils manche fälschlich für göttlich gehaltene Traditionen (z. B. die Beschneidung 7, 22 und den Glauben dass der Messias nicht in Galiläa, sondern in Judäa auftreten werde, 7, 52. 42. vgl. 9, 29.) hat. Innerhalb des Christenthums aber ist von Anfang an Alles hell, Alles mit gleicher Deutlichkeit im Lichte der absoluten Religion und des von Gott geordneten Zusammenhangs erkannt, hier ist kein trüber Stoff, zu dem erst ein besondres Charisma der Erkenntniss hinzutreten müsste, um ihn durchsichtig zu machen, keine Geschichte die erst der Verklärung durch die Idee bedürfte; sondern diese dem Erkennen gestellte Aufgabe ist schon gelöst, die Wahrheit ist da, entkleidet aller denkenden Vermittlung, und darf nur hingenommen, geglaubt werden wie sie sich gibt. Die πίστις ist γνωστή, weil ihr Objekt, der Christus des johanneischen Evangeliums, schon die Fülle auch der entwickelten Erkenntniss ist, und die γνῶσις ist πιστή, weil kein Bedürfniss da ist über diese von

*) Vgl. Baur, die christliche Gnosis, S. 85 ff.

Christus empfangene Erkenntniss hinauszugehen (14, 26. 16, 14. 14, 7 ff., besonders 15, 15.); die *γνῶσις* baut sich nicht erst auf der *πίστις* auf*), sondern beide fallen in eins zusammen. Die Worte *πιστεύειν* und *γινώσκειν* bezeichnen nur verschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben Verhaltens zur Wahrheit, indem jenes zunächst die vollkommene Hingabe an sie als ein Empfangenes, dieses zunächst die Einsicht in den Inhalt den sie sich gegeben hat hervorhebt; jedes schliesst aber auch das andere in sich, indem ein nicht die ganze Wahrheit umfassender Glaube für einen nicht vollkommenen Glauben erklärt wird (Joh. 2, 23 f. 3, 2 ff. 12.) und auch der Glaube die besondern Momente seines Objektes sich zum Gegenstande nehmen kann (14, 10. 11.), und indem auf der andern Seite *γινώσκειν* auch das Erkennenwollen, das Anerkennen und Sichhingeben (8, 43. 27. 10, 15. 17, 25.) und das Empfangen einer aus eigener Kraft nicht zu erlangenden Erkenntniss (1 Joh. 5, 20 und sonst) bedeutet. Der Verfasser des Evangeliums ist sich bewusst, eine alle Ansprüche des Wissens befriedigende und namentlich in sich selbst abgeschlossene und vollständig verarbeitete Erkenntniss des Christenthums zu haben (Joh. 1, 18. 20, 30. 31: *πολλὰ μὲν οὖν — ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε κ. τ. λ.* 4, 22 vgl. 1 Joh. 2, 21.) und fühlt durchaus keinen Trieb über dieselbe wieder hinauszugehen, wie dies z. B. bei den Alexandrinern der Fall war. Ein Unterschied der mehr oder weniger streng dogmatischen Form lässt sich allerdings bei gewissen Elementen seiner Lehre machen, was darauf führen würde, dass Einiges mehr zur *πίστις*, Andres mehr zur *γνῶσις* zu rechnen sei; aber es hat sich uns schon gezeigt (S. 29 ff.) dass dieser Unterschied doch nur ein fliessender ist. Eher scheinen in der pragmatischen Geschichte Jesu die der Verfasser gibt (vgl. S. 25. 26.) das Thatsächliche und die Gedanken die Letzterer darin findet, das historisch Gegebene und und die Idee, das Wort und der Geist hie und da etwas aus einander zu fallen (vgl. 2, 21. 12, 41.), eine Erscheinung die z. B., freilich in vielfach vergrössertem Maassstabe, bei den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts**) vorkommt; aber es sind dies doch seltene Ausnahmen, in der Regel schliessen sich Gedanke und Geschichte zu einem har-

*) Vgl. Clem. Alex. Strom 7, 10 bei Baur a. a. O. S. 506.

**) Baur S. 238 ff.

menischen Ganzen zusammen, dem man keine äusserliche Umbildung eines Gegebenen nach hinzugebrachten Ideen ansieht. Einem Christen aus der ältesten paulinischen Zeit, ja Paulus selbst, müsste der johanneische Lehrbegriff (z. B. der Prolog) allerdings als eine über die *πίστις* weit hinausliegende *γνῶσις* erschienen sein, wie denn jener Apostel sein Bewusstsein über die absolute Bedeutung des Christenthums dem Heidenthum gegenüber eine *γνῶσις* nennt (1 Kor. 8, 1. 7.) und unter den Charismen, d. h. unter den ausserordentlichen Geistesgaben, welche kein Christ alle zusammen besitzt, einen *λόγος γνώσεως* aufzählt (1 Kor. 12, 8. 14, 6.) *). Denn zur Zeit des Paulus war die Idee des Christenthums noch nicht nach allen Seiten durchgebildet, wie sie es bei Johannes ist. Bei diesem dagegen hat das Bewusstsein der Gemeinde überhaupt eine höhere Stufe erreicht, es findet eine *γνῶσις* wie sie das johanneische Evangelium gewährt ganz natürlich, so dass dieselbe mit der *πίστις* eins ist und der Gedanke gar nicht aufkommt, zwischen beiden zu scheiden **).

Durch diesen gnostischen Charakter ist ein anderer Zug den man bei Johannes findet, der mystische, nicht ausgeschlossen. Was Neander und Steudel darüber bemerken, „dass bei Johannes mehr die Beziehung auf die Gemeinschaft mit dem Erlöser im innern Leben und in der Gegenwart als die Beziehung auf das Zukünftige und das äusserlich Gegebene vorherrsche, dass er das was Element des innern Lebens, Thatsache des christlichen Selbstbewusstseins ist besonders hervorhebe, indem er ja alle einzelnen Züge aus der äusserlichen Geschichte Christi nur als Offenbarung der ihm inwohnenden Herrlichkeit darstelle, wodurch diese dem Gemüthe nahe gebracht werden soll***),“

*) Vgl. darüber Baur S. 94.

**) Ganz anders ist es z. B. noch im Kolosser- und Epheserbrief. Vgl. Kol. 1, 28. 2, 2 f: *ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι.* 4, 3. 4. Eph. 1, 17 f. 3, 17 — 19. 5, 32: *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.*

***) Neander, Geschichte der apost. Kirche, dritte Aufl. II. S. 784.

das „Durchdrungensein vom Leben Christi, die thatsächliche Berührung des menschlichen Gemüthes von dem sich mit ihm einigenden Göttlichen *)," ist der Sache nach nichts Anderes als das was oben über das Verhältniss des Allgemeinen zum Einzelnen, der Idee des Christenthums zu ihrer Verwirklichung gesagt worden ist. Das Christenthum, die Wahrheit, das Leben in Gott sind in Christus vollkommen persönlich vorhanden, und einzig und allein diese geistigen Güter der Welt mitzutheilen ist der Zweck der Person Christi, sie ist nur der Durchgangspunkt für dieselben. Auf der andern Seite kann die Welt dieselben nur durch persönliche Gemeinschaft mit ihrem Träger, mit Christus, erlangen und bewahren. Daraus ergibt sich dass durch Christus das Wesen Gottes dem Menschen wirklich zufliesst, die Wahrheit, das Licht, der Geist in dessen Inneres eingeht, der Mensch nicht nicht blos von Gott neu geschaffen, sondern „aus ihm geboren" wird und das göttliche Leben selbst als „Keim" in sich hat (1 Joh. 3, 9.), und dass ebenso sehr auch die Person welche der Durchgangspunkt oder Träger dieser Mittheilung ist, Christus, ins Gemüth aufgenommen wird und ihm stets gegenwärtig, d. h. Gegenstand des Glaubens und der Liebe ist. Zu diesem Beidem kommt aber noch ein Drittes. Je mehr der Mensch jene geistigen Güter in sich verwirklicht, je mehr das Wesen Gottes oder Christi so zu sagen auch in ihm persönlich wird **), indem er ihre Gebote (Joh. 14, 23. 24.) hält, das göttliche Wort ins Werk setzt, desto enger wird auch jene Gemeinschaft mit Christus, alle Trennung von ihm fällt, auch der Vater liebt den der den Sohn liebt, sie erwiedern beide die Hingabe des Menschen an sie, sie kommen zu ihm und machen Wohnung bei ihm, es entsteht zwischen beiden ein persönlicher Umgang wie zwischen Freunden, zum Zeichen dass alle Entzweiung gehoben, der Mensch des Wesens Gottes wirklich theilhaftig und seiner Liebe würdig ist. Der Zweck des Christenthums als der absoluten Religion ist, den Menschen in ein unmittelbares Verhältniss zu Gott zu setzen, was geschieht indem durch die Vermittlung der Person Christi ein göttliches Leben im Menschen gestiftet wird, das auf dem höchsten Punkte seiner Entwicklung zu einer

*) Steudel a. a. O., S. 55 f.

**) Vgl. Gal. 4, 19: ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν.

unmittelbaren, persönlichen Gemeinschaft mit Gott und Christus sich gestaltet und damit beweist dass es vollkommen verwirklicht ist. Der Vater, welcher den Sohn sendet, und der Sohn, der Mensch wird, fangen jenes Verhältniss an, indem sie dem Menschen sich nähern, ihre Freundschaft anbieten (15, 14. 16, 27.), und vollenden es, indem sie nachdem der Mensch die ihm vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt hat wirklich Freundesumgang mit ihm pflegen (15, 14. 14, 21—24.). Diese innere Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus ist der johanneische Mysticismus. Dass die Aufnahme der dem Menschen gegenüberstehenden Person Jesu Christi Bedingung aller Verähnlichung mit Gott und hinwiederum die Verähnlichung des ganzen Menschen und vor Allem seines Willens mit Gott Bedingung der wahren persönlichen Berührung mit Letzterm ist, dies scheidet die Mystik unsres Verfassers streng von allen Formen dieser Richtung, welche den historischen, im kirchlichen Glauben gegebenen Jesus Christus zurückstellen, oder jene Vereinigung mit Gott erzwingen wollen, ohne auch jene Vermittlung durch den Glauben und die sittliche Annäherung an Gott durchgemacht zu haben. Denn der Glaube an das Gegebene (die *ἐντολαί*) ist bei Johannes stets der Ausgangspunkt; je mehr der Einzelne demselben sich unterwirft, desto näher kommt er Gott, ohne ein solches Aufgeben seiner Subjektivität kann ihm dies nicht gelingen. Nur Christus ist an sich und zu aller Zeit mit Gott eins; der Mensch muss es erst werden durch schlechthiniges Verzichten auf eigenes Wissen und Wollen, durch unverbrüchliche Rechtgläubigkeit und pflichtgetreues Handeln. Die drei oft so schwer zu versöhnenden Elemente: feste Objektivität des kirchlichen Glaubens (20, 31.), klare theoretische Einsicht in das allgemeine Wesen seines Inhalts (*γνῶσις*), und die volle Befriedigung des Gemüths und freie Hingabe des Einzelnen an Gott (Mystik), liegen bei Johannes noch in vollkommener Harmonie und ungestörter Ruhe in einander, weil sie gegenseitig einander erzeugen. Der *κανὼν τῆς πίστεως*: „Jesus ist der Sohn Gottes, und in ihm ist das Leben“ gewinnt bei Johannes seine Festigkeit (*ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα κ. τ. λ.* a. a. O.) durch das entwickelte Verständniss dass das Christenthum nicht blos eine Thatsache überhaupt, sondern die absolute, alle Wahrheit, alles Geistige enthaltende Thatsache ist. Umgekehrt beweist sich dieser innere absolute Charakter wiederum

durch den absoluten, wundervollen *) und segensreichen **) Charakter seiner äussern, thatsächlichen Erscheinung, welche eben das Gegebene ist an das geglaubt wird. Die Anschauung und Empfindung dieser Erscheinung und ihres Reichthums erfüllt das nach Leben und Wirklichkeit verlangende Gemüth ***), und der schlechthin geistige Inhalt, der in ihr enthalten ist und aus ihr überfliesst ****), vernichtet nachdem er angeeignet ist alle Trennung zwischen dem Subjekte und Gott, sie verhalten sich zu einander wie Geist zu Geist †), sie sind in einander ††), und dieses mystische Ineinander beider strömt hinwiederum die ganze Fülle eines an Glauben, Erkenntniss und Liebe fruchtbaren Lebens aus sich aus (Joh. 15, 4. 5. 7. 17, 23. 1 Joh. 2, 6. 3, 9. 24. 22. 4, 12. 7. 8. 2, 3.), dieses aber geht wieder in jenes zurück (14, 23.) und sofort ins Unendliche. Glaube, Erkenntniss und Liebe bilden einen Kreis in welchem Alles sich gegenseitig hält und trägt; der Glaube macht zu dieser Bewegung den Anfang, von da an aber unterstützen und erzeugen alle drei einander, ein Verhältniss wie es in dem „εὐαγγέλιον πνευματικόν" nicht anders zu erwarten ist.

VII. Die Eintheilung des johanneischen Lehrbegriffs ergibt sich aus dem Bisherigen. Das Christenthum ist die durch den Logos vor sich gehende Selbstmittheilung Gottes an die Welt, durch welche diese erlöst wird. Daher geht Allem voran das Wesen Gottes. Diesem muss folgen die Art und Weise wie Gott gedacht wird, sofern er etwas ausser sich hat und in Beziehung zu demselben steht, oder die Lehre vom Logos und Geist, und dieser die Betrachtung der Welt im Allgemeinen. Die Betrachtung des Christenthums beginnt mit sei-

*) ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν (τὰ ἔργα) αὐτοῦ.

**) ἐλάβομεν χάριν ἀντὶ χάριτος; ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν.

***) πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

****) ἐκ τοῦ πληρώματος ἐλάβομεν χάριν; ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς.

†) πνεῦμα ὁ θεὸς καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν; 15, 15.

††) ἵνα αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί; ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν; 14, 23.

ner Vorbereitung, dem Judenthum; auf dieses folgt die Einführung von jenem selbst und damit die Lehre vom fleischgewordenen Logos und seiner Thätigkeit. Der letztern ist bei Johannes unmittelbar die des Geistes angereiht, welcher das christliche Prinzip ebensosehr im einzelnen Subjekt als in der Gemeinde durchzuführen bestimmt ist. Dies führt auf das christliche Leben des Einzelnen und der Gemeinde selbst. Den Schluss des Ganzen bildet die Lehre von den letzten Dingen. — Von Gott und dem Logos geht Alles aus, und zu ihnen kehrt Alles wieder zurück; zwischen die geschichtliche Thätigkeit des Logos auf Erden und das Ende der gegenwärtigen Ordnung der Dinge tritt das Reich des Geistes, der das Diesseits ins Jenseits hinüberleitet *).

*) Joh. 7, 38. 39. vgl. 4, 14.

I. Lehre von Gott.

Erstes Kapitel.

Wesen Gottes.

Eine besondere Wichtigkeit hat in den johanneischen Schriften der Monotheismus. Er wird am Schlusse des ersten Briefs und am Anfange des hohepriesterlichen Gebets, welches den Hauptinhalt des Christenthums zusammenfasst, eigends hervorgehoben. Gott ist (1 Joh. 5, 20.) „der Wahre“ oder „der wahre Gott,“ d. h. der welcher wirklich Gott ist und nicht blos für Gott gilt, wie die Götter der Heiden (vgl. V. 19. 21.), der von welchem die götzendienerische Welt nichts weiss (ebend.), „der Eine wahre Gott,“ dessen Erkenntniss dem grössten Theile der Menschheit erst durch Christus werden soll (17, 3. 25 f.).

Den Einen Gott kennt nach Joh. 4, 22 (*ἡμεῖς δὲ προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν*) die jüdische Religion, in diesem Begriffe stimmt die christliche mit ihr vollkommen überein. Diese Uebereinstimmung beider zeigt sich ferner darin dass sich bei Johannes auch alttestamentliche Eigenschaften Gottes finden, die Allmacht, welche durch nichts in der Ausführung ihres Willens gehindert werden kann, weil Gott „grösser als Alles ist,“ weil nichts die Vergleichung mit ihm aushält (10,29.), die Allwissenheit (1 Joh. 3, 20.), die Heiligkeit (17, 11.), die Gerechtigkeit sowol im Sinne der vollkommenen Uebereinstimmung seines Handelns mit dem Sittengesetze (1 Joh. 2, 29. vgl. 2 Mos. 9, 27. 5 Mos. 32, 4. Hiob 4, 17.), als davon dass er jedem dasjenige zutheilt was ihm gebührt (1 Joh. 1, 9.) und zwischen Guten und Bösen nach der Wahrheit richtet (17, 25.), wie er namentlich Jesu die gebührende Anerkennung verschafft und die Verweigerung derselben bestraft (8, 50: *ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου·*

ἐστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων. 3, 36: ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται τὴν ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν), und die Treue in Erfüllung seiner Verheissungen, die eben auf seiner Gerechtigkeit beruht (1 Joh. 1, 9. vgl. Lücke z. d. St.). Aber Johannes geht auch wieder über den alttestamentlichen Begriff von Gott weit hinaus. Jesus stellt sich zwar im Gespräch mit der Samaritanerin einen Augenblick (Joh. 4, 22.) ganz auf die Seite der jüdischen Gotteserkenntniss; allein darauf folgt sogleich (V. 23.) die ausdrückliche Ankündigung dass es in diesem Punkte nicht beim Alten bleiben solle. Dies geschieht, indem von den alttestamentlichen Vorstellungen über Gott zu ausdrücklichen Bestimmungen des Wesens Gottes fortgegangen, und die absolute Idee Gottes gegen beschränkte Begriffe von ihm, welche im Judenthum noch Platz hatten, geltend gemacht wird.

Die schlechthinige Erhabenheit Gottes über alle sittlichen Mängel ist im alten Testament nie so entschieden ausgesprochen und als Bestimmung seines Wesens selbst aufgefasst, wie in dem johanneischen Satze dass „Gott Licht und keine Finsterniss in ihm ist" (1 Joh. 1, 5.). Es gehört zur eigensten Natur Gottes, Licht zu sein; er ist nicht blos heilig, nicht blos „in dem Lichte" (V. 7.), nicht blos mit Liebe zum Lichte, mit Hass gegen die Finsterniss erfüllt, sondern das reine Licht ist sein Wesen, er wäre nicht Gott (vgl. V. 6 ff.), wenn in ihm etwas Unrechtes, das die Verborgenheit sucht, eine Trennung zwischen Wort und That, ein sittlicher Widerspruch und überhaupt eine Unvollkommenheit, ein Gegensatz vorhanden wäre; er ist ganz die ungetrübte, durchsichtige, reine Allgemeinheit die wir durch das Licht bezeichnen, und ebenso aller Finsterniss, allem Falschen durchaus entgegengesetzt (vgl. Joh. 3, 19—21.), wie denn überhaupt das Wesen Gottes überall dem Unwahren, Unvollkommenen, Nichtigen und Verkehrten gegenübertritt. Dasselbe mit Licht ist Joh. 3, 21 die Wahrheit. Wer nach der Wahrheit handelt, der handelt in Einheit mit Gott. ἀλήθεια bezeichnet hier, wie aus dem Gegensatz φαῦλα (V. 20.) erhellt, das was sein soll, was wirklich gut ist; Gott also ist wirklich und vollkommen gut, in seinem Wesen und in seinem Handeln. Darum ist er besonders von der Welt, welche in sich nichtig und sündhaft ist, schlechthin verschieden (1 Joh. 2, 16.). Die Bestimmung der Wahrheit hat jedoch noch mehrere andere Bedeutungen. Joh. 3, 33 bedeutet ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν (vgl. S. 37.) dass Gott

derjenige sei, welcher nur Wahrheit reden kann. Ein besonderes Gewicht legt Johannes demzufolge auf die Warnung Gott nicht „zum Lügner zu machen,“ indem man das was er erklärt für falsch hält (1 Joh. 1, 10. 5, 10.). Joh. 8, 26 aber hat ἀληθής den Sinn, Gott sei Quelle der Wahrheit, sie sei bei ihm zu finden und werde von ihm auch mitgetheilt. Jesus sagt an dieser Stelle, er könne sich mit dem Gericht über die Juden, d. h. mit der Widerlegung und Würdigung ihres Unglaubens, nicht aufhalten, sein Geschäft bestehe vielmehr, eben weil er von Gott gesandt sei, darin, den positiven Inhalt der Wahrheit der ganzen Welt zu verkündigen. Gott hat nicht nur keinen Widerspruch gegen das Absolute in sich (φῶς), sondern er ist auch die konkrete und ihren Reichthum mittheilende Fülle des Absoluten selbst. Hierher gehört auch der Satz: „dein Wort ist Wahrheit“ (17, 17.), der zugleich enthält dass das Absolute gerade bei Gott und keinem Andern zu suchen sei. Endlich heisst Gott noch 7, 28 *) ἀληθινός, ein Wahrer, ein solcher der wirklich ist und wirklich Gott ist, man mag ihn kennen oder nicht. Dass allein Gott Wahrheit hat, ist noch auf andere Weise ausgedrückt, wenn er Joh. 5, 44 „Der Eine“ heisst, welcher einzig und allein über Werth oder Unwerth eines Menschen entscheiden kann, der Einzige dessen Urtheil ein richtiges ist, und dessen Anerkennung das Ziel alles Strebens sein muss, indem ihr gegenüber aller andere Ruhm eitel ist. Ueberhaupt liegt darin, dass nichts ausser Gott für den Menschen wahren Werth hat, weil es ausser ihm nichts gibt, dem man ein wahres Sein zuschreiben kann.

Dieses absolute Sein Gottes wird seiner Dauer und innern Energie nach näher bestimmt durch die Aussprüche dass „er ewiges Leben ist“ (1 Joh. 5, 20.) **) oder „der welcher lebt“ (Joh. 6, 57.). Gott ist Unvergänglichkeit, diese Eigenschaft gehört zum Begriffe von Gott, er kann nur als ein Unvergänglicher gedacht werden, er kann

*) Diese Stelle ist so zu ergänzen: nicht ich bin der welcher mein Kommen beschlossen hat (ich stehe nicht allein), sondern ein Anderer, denn der welcher mich gesandt ist ein wahrer (es ist wirklich noch Einer ausser und über mir). Ueber die Bedeutung von ἀληθινός ist 4, 37. 8, 16. 19, 35 zu vergleichen.

**) Vgl. Lücke z. d. St.

nie aufhören zu sein und ist in jedem Augenblick auf gleiche Weise. Ebensosehr aber ist er absolutes Leben dem nur relativen, durch ein Anderes gesetzten und sich nicht selbst erhaltenden Dasein der Kreatur gegenüber *), der Begriff des Lebens ist in ihm vollkommen vorhanden mit Ausschliessung von Allem was ihm widerspricht, der Abhängigkeit von etwas ausser ihm, des Entstehens und Vergehens, der Möglichkeit vernichtet zu werden, des Wechsels zwischen Kraft und Schwäche, zwischen Lust und Unlust, namentlich der Erscheinungen welche z. B. im Menschen das Zusammensein von Geist und Fleisch zur Folge hat. Das Leben Gottes ist ein auf sich selbst beruhendes und ewig sich selbst an Kraft und Seligkeit gleiches, das physische und das geistige Leben sind in ihm eins und gar nicht zu unterscheiden; nur in Vergleich mit der Kreatur, bei welcher beides aus einander fällt, kommt ihm sowol das erstere (vgl. Joh. 6, 51 — 58.) als das letztere zu (vgl. Joh. 5, 25 f.). Dazu kommt dass ausser Gott das Leben überhaupt nicht vorhanden ist. Das absolute Leben ist ohnedies allein ihm eigen, aber auch alles relative Leben ist ein von ihm hervorgebrachtes und mitgetheiltes. Gott ist „der Lebende" *κατ' ἐξοχήν* (Joh. 6, 57.), er „hat Leben in sich" (5, 26.), von ihm hat es auch der Sohn (vgl. beide Stellen) und weiterhin jeder dem er es geben will (5, 21.). Leben, Tod und Wiederbelebung kommt allein von Gott; dies Alles ist in ihm verschlossen, wenn er nicht beschliesst die Lebensquelle von sich ausströmen zu lassen.

Der ζωή am nächsten verwandt ist das *ἐργάζεσθαι.* Aus Veranlassung des Sabbaths wird Joh. 5, 17 das immer noch fortdauernde Schaffen Gottes geltend gemacht. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist mit dem Akte der Hervorbringung der Welt nicht beschlossen, auch jetzt noch kann sie in diese mit neuen, bisher unerhörten Wirkungen eintreten und tritt sie mit Christus wirklich ein. Der Sabbath ist kein Beweis dafür dass Gott ruhe und unthätig sei, die Anordnung desselben ist nicht aus dem Wesen Gottes selbst geflossen und kann daher auch beliebig von ihm wieder aufgehoben werden. Nur diese Ansicht von Gott macht die Erhebung des Christenthums über das Judenthum, des Neuen über das Alte, möglich. Sie schliesst das Hängen an heiligen Zeiten und Tagen und das Festhalten an alttesta-

*) Vgl. Olshausen zu Joh. 1, 4.

mentlichen Anthropomorphismen, welche die Idee Gottes verdunkeln, wie z. B. an der wörtlichen Auffassung des Ruhens am siebenten Tage, vollkommen aus. Zugleich hat die Bestimmung des ἐργάζεσθαι im weitern Verlauf des johanneischen Lehrbegriffs eine besondere Wichtigkeit, indem Christus durch dasselbe sich als Sohn Gottes erweist oder vielmehr das Wesen Gottes, der alle Endlichkeit vernichtenden Unendlichkeit, sichtbar darstellt. Denn das Schaffen ist nicht eine blosse Thätigkeit, eine einzelne Eigenschaft, sondern das absolute Leben Gottes selbst (vgl. V. 19—21. 26), sofern es auch ausser Gott reale Wirkungen hervorbringt.

Die bisherigen Bestimmungen über Gottes Wesen vereinigen sich in dem Satze dass „Gott Geist ist und im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will" (Joh. 4, 23 f.). Diese Worte haben, wie aus dem Zusammenhang erhellt, den Zweck ebensosehr den Unterschied des Christenthums vom Judenthum und Heidenthum anzugeben als auch denselben auf das Wesen Gottes selbst zurückzuführen. Es ist in ihnen also Beides enthalten, die Idee Gottes selbst und die Art und Weise wie er dieselbe auch ausser sich verwirklicht. Man hat hier schon blos den erweiterten Gedanken von 1 Kön. 8, 27 („— die Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht, geschweige dieses Haus welches ich gebaut") finden wollen *). Aber mit der Erhabenheit über den Raum ist der Begriff des Geistes noch lange nicht erschöpft, und ausserdem handelt es sich in nnsrer Stelle nicht von der Raumlosigkeit Gottes allein, sondern zugleich davon dass diese Raumlosigkeit auch ein Grund sei, jeden Lokalkultus aus der wahren Religion zu verbannen. Das Tempelgebet aus welchem jene alttestamentliche Stelle genommen ist erkennt dieselbe zwar mit Worten an, aber es hält doch an dem jerusalemischen Tempel als Wohnsitz des „Namens" Gottes, als Ort für seine Anbetung fest (V. 29. 41—43. 48.), und darin widerspricht es den Worten Jesu geradezu. Auch für das subjektive Bewusstsein, für den Kultus die Erhabenheit Gottes über alles Endliche geltend gemacht zu haben, darin besteht nach Johannes der grosse Fortschritt des Christenthums über das Judenthum hinaus. Gott ist zu erhaben, als dass er auch eine freiwillige Beschränkung wie das Wohnen an einem bestimmten Orte der Anbetung oder auch nur die

*) Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 202.

Bevorzugung eines solchen Ortes vor andern eingehen könnte. Das Wesen Gottes fällt so sehr mit dem Wesen des unendlichen Geistes zusammen, dass das wahre Verhältniss zu ihm nur das der Anbetung im Geist und diesem gegenüber jede andere Gottesverehrung, auch die jüdische, unwahr ist. Ausser dieser negativen Seite enthält aber der Begriff des Geistes auch eine positive. Nach Joh. 3, 8 (*τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ κ. τ. λ.* vgl. V. 6.) ist *πνεῦμα* das allem Unvermögen Entgegengesetzte, das in sich Unendliche, Vollkommene und Kräftige, nach 3, 34 (*τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ· οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα.* vgl. 1 Joh. 5, 6: *τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*) das subjektive Element in welchem sich das Wahre ungetrübt und in seinem ganzen Umfange mittheilt, durch welches die Wahrheit verwirklicht wird, mit dessen Vorhandensein die Wahrheit selbst vorhanden ist. Es vereinigt also Beides, erstens die Erhabenheit, Unendlichkeit, Wahrheit d. h. mit sich selbst identische*) Vollkommenheit des Wesens, die weder in sich selbst einen Mangel, ein Nichtwissen und Nichtkönnen noch ausser sich an etwas Endlichem, sei es auf dem Gebiete der Natur oder des Selbstbewusstseins, eine Schranke und eine Grenze hat, welche sie nicht überwinden könnte, und zweitens diese Bestimmungen zugleich subjektiv oder als Eigenschaften einer Persönlichkeit gedacht, indem Gott nicht nur das absolute Wesen, sondern auch das absolute Subjekt ist, das sein Wesen namentlich auch ausser sich allmächtig zu verwirklichen Willens ist (*ζητεῖ* 4, 23.). Die Thätigkeit Gottes als des Geistes auf die Welt hört nicht auf (ebend. und 5, 17 ff.), bis auch ihr dieses sein absolutes Wesen mitgetheilt ist, bis auch sie im Geist, in diesem ungetrübten Elemente des Wahren, ihn anbetet, bis auch die endlichen Subjekte mit dem absoluten in der alle Trennung des Wissens und Wollens aufhebenden reinen Mitte des ihnen jetzt mit Gott gemeinsamen Geistes zusammengehen, so dass jene Gott wahrhaft erkannt und ihn in sich haben (1 Joh. 3, 24. 4, 13.) und umgekehrt Gott, der Eine persönliche Geist, an welchen jene Viele sich hingeben, sie in sich aufgenommen hat (1 Joh. 4, 13. Vgl. 17, 21.). *φῶς* — die leuchtende Reinheit Gottes von allem Widerspruch —, *ἀλήθεια* — dass er der allein Wahrhafte und absolut Wirkliche ist —,

*) Vgl. Lücke zu Joh. 4, 22 ff.

ζωή — die schlechthinige Energie und Kraft seines Daseins —, ἐργάζεσθαι — die Ueberwindung des Gegensatzes und Verwirklichung seines Wesens im Gebiete des Endlichen — fallen alle zusammen auch unter den Begriff des πνεῦμα, der zu ihnen den Gedanken der absoluten Subjektivität, welche dem Menschen möglich macht sich mit Gott vollkommen zusammenzuschliessen, hinzubringt. Jene ersten Eigenschaften erheben die alttestamentlichen Vorstellungen von Gottes Erhabenheit, Heiligkeit, Wahrhaftigkeit, Lebendigkeit, Allmacht zu Bestimmungen des Wesens; der Satz πνεῦμα ὁ θεός aber, der nicht blos sagt, Gott habe einen Geist, welchen er an etwas ausser sich mittheilen könne und von welchem alles Wahre stamme, sondern er sei selbst Geist, d. h. in Einem sowol Prinzip der Wahrheit als auch ihrer vollkommenen Mittheilung und Verwirklichung oder der Offenbarung, ist dem alten Testamente gegenüber etwas ganz Neues, da dieses nur einzelne, zufällige Geistesmittheilungen und in diesen weder ein Thun das aus der Idee Gottes fliesst noch eine Mittheilung Gottes selbst kennt, den Geist weder objektiv noch subjektiv zum höchsten Prinzip hat, sondern ihn nur als eines der vielen Prädikate des Absoluten ansieht und neben ihm auch den äussern Tempelkultus zu dem Medium macht in welchem der Mensch mit Gott sich zusammenschliesst. Die höchsten Begriffe, Wahrheit, Geist, Gott, fallen bei Johannes nicht mehr auseinander, sondern sind eins; Gott steht nicht mehr hinter jenen beiden als ein gegen alle nähere Bestimmung gleichgültiges, extensiv unendliches Subjekt, sondern er fällt mit ihnen zusammen, d. h. Wahrheit und Geist sind nichts Anderes als das Absolute selbst, und umgekehrt ist Gott ebendarin der unendliche Gott dass er nur als das Subjekt der Wahrheit und des Geistes gedacht werden kann. Es gibt nicht blos überhaupt eine Wahrheit, einen Geist, sondern sie sind in Gott und machen ihn zu Gott und sind dadurch, wie dieser selbst, auch für den Menschen das Absolute, und, weil Gott auch die schlechthinige Macht ist, ihrer Verwirklichung gewiss. Es gibt nicht blos überhaupt einen Gott, ein Absolutes; sondern es ist die bewusste Einsicht da, dass unter Gott nichts Anderes als die persönliche Wahrheit, der persönliche Geist zu verstehen ist. Ebenso wird nicht nur gesagt, dass Gott der ἀληθής, der μόνος ist, vor dem alles Andere verschwinden muss, sondern auch dass er πνεῦμα ist oder die ihrer selbst bewusste und sich auch nach aussen verwirklichende Wahr-

heit. Alle anderen johanneischen Bestimmungen über Gott finden wir auch bei den alexandrinischen Juden, nur die des πνεῦμα suchen wir vergeblich, weil ihnen die Idee der sich selbst und Andern offenbaren Subjektivität Gottes verborgen ist.

Derselbe wesentliche Unterschied der johanneischen Gottesidee von der jüdischen drückt sich in dem Wort aus, dass „Gott Liebe“ ist“ (1 Joh. 4, 8. 16.). Gott liebt nicht nur und die Liebe ist nicht nur von Gott (V. 7.), oder die Liebe ist nicht nur eine blosse Eigenschaft Gottes, sondern er ist selbst Liebe, er ist die unendliche Hingebung und Mittheilung, er strömt Alles was er ist auch auf Anderes das ausser ihm ist aus, es gibt keinen Gott der sich in sich selbst verschlösse, sondern nur einen Gott der die Fülle seines Wesens ausser sich ausbreitet. Wo nur Liebe waltet, sei es in Christus oder sonst in der Welt, da erkennt man das Walten Gottes selbst, da ist Gott wirklich gegenwärtig (V. 7. 9. 10. 16.); wo keine Liebe ist, da ist auch von Gott keine Spur zu finden (V. 8.). Die Liebe ist in Gott, welcher ebenso sehr absolute Persönlichkeit als absolutes Wesen ist, dasjenige wodurch er letzteres auch solchen die nicht er selbst sind zu Gute kommen lässt, wodurch er namentlich als Geist die endlichen Geister zu sich, dem unendlichen Geist, erhebt (a. a. O.). Schon ehe die Welt vorhanden war hat die Liebe Gottes begonnen (17, 24.), und sie will nicht ruhen, bis die Menschheit aus ihrer Entfernung von ihm herausgerissen ist durch die Aufopferung seines einzigen Sohnes, welcher der erste Gegenstand seiner Liebe war (Joh. 3, 16.). Von aller andern Liebe unterscheidet sie sich dadurch dass sie eine selbst anfangende, nicht erst erwiedernde Liebe ist (1 Joh. 4, 10.), von den verwandten Eigenschaften der Gnade und Milde dadurch dass sie das Heil dessen dem sie sich zuwendet nicht blos durch eine beliebige Erlassung der Strafe zu Stande bringt, vermöge der unendlichen Erhabenheit des Herrn über seine Unterthanen, sondern es deswegen zu Stande bringen will, weil sie gegen die ganze Person des Andern wolwollend gesinnt ist, und ebenso dadurch dass sie sich entschliesst den Gegensatz durch eigene Aufopferung (Joh. 3, 16.), nicht blos durch ein Wort der Macht, sondern durch Hingabe ihrer selbst zu überwinden.

Es ist im Bisherigen schon bemerkt worden, dass Johannes diese Bestimmungen Gott als Bestimmungen des Wesens beilegt, indem er

sie unmittelbar mit dem Subjekt $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ verbindet. „Gott ist Licht, Leben, Geist, Liebe,“ er geht in jedem dieser Prädikate ganz auf, und jedes kommt ihm in vollkommenem Maasse zu. Es entsteht aber daraus von selbst die Frage, wie demgemäss das Verhältniss der Wesensbestimmungen Gottes unter einander zu denken sei. Auf welche Weise kann z. B. Gott, der nicht allein liebt, sondern ganz Liebe ist, daneben auch ganz Geist sein u. s. w.? Nach der schon angeführten Stelle 1 Joh. 4, 7 — 16 ist mit der Liebe auch die ganze Persönlichkeit Gottes in dem Menschen vorhanden, d. h. Gott nicht nur insofern er liebt, weil sonst jener Satz eine leere Tautologie wäre, sondern Gott auch insofern er andere Eigenschaften hat, d. h. eben der Gott der auch Licht, Leben und Geist ist. Noch auf andere Weise lässt sich dies zeigen. Gott ist Liebe, das heisst, es ist in Gott nichts was der Liebe entgegen wäre, er ergiesst sich ja ganz in Liebe, Alles in Gott liebt auch, das Subjekt zu dem Prädikat Liebe ist Gott mit allen seinen andern Prädikaten zugleich. Gott liebt auch sofern er Licht ist, sein Licht theilt sich mit; ferner sofern er Leben ist, sein Leben fliesst auf Andere über (vgl. 1 Joh. 4, 9. Joh. 6, 57.), und endlich sofern er Geist ist, er schenkt uns seinen Geist und damit sich selbst (vgl. 1 Joh. 3, 22. 24. 4, 16. 13.). Gott ist Licht und keine Finsterniss in ihm, d. h. auch seine übrigen Eigenschaften sind Licht; sein Leben ist zugleich ein schlechthin reines, sein Geist und seine Liebe desgleichen. Gott ist ein Wahrer; darum ist auch sein Licht ein wahres, vollkommenes Licht (vgl. 1 Joh. 1, 5 — 10.), sein Leben das wahre Leben (vgl. Joh. 6, 32. 33.), sein Geist der Geist der Wahrheit (vgl. Joh. 4, 23 f. 15, 26. 1 Joh. 5, 6.), seine Liebe eine wahre Liebe (vgl. 1 Joh. 4, 10.). Gott ist Leben; ebenso ist sein Licht (vgl. Joh. 8, 12.), sein Geist (vgl. Joh. 6, 63. 7, 38 f.), seine Liebe (vgl. 1 Joh. 4, 10.) Leben und Quelle des Lebens. Gott ist Geist, und damit ist auch sein Licht, sein Leben, seine Liebe geistig. Auch auf das Schaffen findet dies seine Anwendung. Gott schafft (Joh. 5, 17 ff.), aber nicht blos Gott überhaupt, sondern Gott als das reine Licht (vgl. Joh. 9, 4. 5. 39.), als das absolute Leben (Joh. 5, 21. 26.), als Geist (V. 25.), als Liebe (vgl. V. 34. 3, 17.), und umgekehrt sind alle diese Eigenschaften nicht ruhende, sondern immerfort thätige (5, 17.). Alle Bestimmungen Gottes sind diesem selbst und jede der andern und allen zusammen imma-

nent; sie sind nicht blos neben, sondern in einander, Gott selbst und jede einzelne ist der Punkt in welchem alle zusammenlaufen und von welchem alle wieder ausgehen. Sie sind Prädikate zu dem Subjekt Gott, und zugleich ist jede Subjekt und Prädikat der andern, jede bringt die andere hervor und wird von ihr hervorgebracht. Ihr gemeinschaftliches Subjekt, Gott, enthält nichts was ihnen zusammen oder einer einzelnen zuwider wäre; im Gegentheil ist sein Wesen durch sie vollkommen bezeichnet, er ist in ihnen offenbar und nach allen Seiten entwickelt.

Es ist nämlich bei Johannes nicht etwa noch eine Trennung zwischen diesen Bestimmungen und einem hinter ihnen stehenden verborgenen Wesen Gottes vorhanden, an welchem sie äusserlich herumhiengen. Vielmehr gibt Christus in seiner Lehre vollkommen Aufschluss über Gott (Joh. 1, 18: *ἐξηγήσατο*) und stellt durch seine *ἔργα* Gott selbst dar, so dass man in ihm Gott wirklich „sieht" (14, 7 ff. 12, 45.). Dieser Ausspruch hätte gar keinen Sinn, wenn er nicht besagen würde dass nichts Anderes als das Wesen Gottes in Christus real erschienen sei. Johannes setzt den Begriff der christlichen Religion gerade darein dass sie G o t t w i e e r i s t o f f e n b a r e, dass in ihr Gott als Geist vom Geist wahrhaft erkannt werde (4, 22 ff.). Die Lehre von der Unsichtbarkeit Gottes hat bei ihm nur die Bedeutung, dass die Erkenntniss Gottes dem Menschen für sich unmöglich sei und darum durch den Sohn Gottes selbst gegeben werden müsse. Dadurch unterscheidet sich der johanneische Lehrbegriff namentlich von dem philonischen, der die Unerkennbarkeit Gottes zu seinem Wesen rechnet *). Die Trennung zwischen einem Gott an sich und einem Gott wie er für die Welt erscheint kommt Johannes gar nicht in den Sinn, weil er über Gott nicht philosophirt, sondern alle seine Bestimmungen über ihn in der Form des unmittelbaren Wissens, der Kontemplation, aus seiner religiösen Erfahrung heraus vorträgt („Gott ist Liebe;" „wir

*) Diese Ansicht über die joh. Lehre von Gott spricht schon K l e u k e r aus, der in seiner Schrift: Johannes, Petrus und Paulus als Christologen S. 112 sagt, dass „kein Apostel alle transscendenten Begriffe von der höchsten Gottheit so sehr als Johannes zu vergessen scheine und vom Vater überall nur so rede, wie er sich durch den Sohn geoffenbart habe."

haben gehört dass Gott Licht ist“ u. s. w.), wie sie denn auch für ihn selbst keinen wissenschaftlichen, sondern nur religionsgeschichtlichen und praktischen Werth haben (vgl. die Hauptstellen, die oben angeführt sind). Es finden sich bei ihm keine Eigenschaften Gottes die dem abstrakten Denken angehören, wie z. B. *τὸ ὄν, ἄπειρος, ἀκατάληπτος, ἀχώρητος, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, μονάς, ἀσύγκριτος* (bei Philo, bei den Apologeten und in den Klementinischen Homilien), sondern nur solche Bestimmungen welche zwar allgemeiner Natur sind, aber zugleich die lebendige Existenz des Allgemeinen in sich schliessen, *ἀληθής, μόνος, ζωή, πνεῦμα.* Das absolute Sein, die Unvergleichlicheit, die Einheit und die Unendlichkeit sind in diesen vier Bestimmungen auch mit enthalten, aber in die konkrete Anschauung dessen der wahrhaft ist und Quelle der Wahrheit ist, des Alleinigen und Einzigen, des absolut Lebenden, des in sich unendlichen Geistes erhoben. Dass Gott keinen Widerspruch in sich enthält kommt nicht in dieser Allgemeinheit, sondern zunächst nur an der sittlichen Natur Gottes (*φῶς*) zum Bewusstsein; die Unbegreiflichkeit aber ist vom Wesen Gottes ganz entfernt und dahin modifizirt dass Gott nur durch seine eigene Offenbarung, nicht aber durch die sich selbst überlassene Kraft des Menschen erkannt werden könne, ein Beweis dass Johannes von dem alexandrinischen Gottesbegriffe sich vollkommen losgesagt hat, gerade wie sein Logos kein blos jenseitiger, sondern auch ein ins Diesseits wirklich eingehender ist.

Zweites Kapitel.

Die johanneische Dreieinigkeit.

Gott ist bei Johannes nicht eine singuläre, alleinstehende Person, sondern er hat zwei andere göttliche Hypostasen neben und in sich, den Logos und den Geist. Er ist Vater eines eingeborenen Sohnes, und Vater der den Geist auf das was ausser ihm ist ausgehen lässt. Der Geist kommt zuerst auf den Sohn, und dann durch diesen auf die Welt, und äussert seine Wirklichkeit erst mit diesem Uebergehen. Der Sohn aber ist das Erste was noch ausser Gott (praeter, nicht extra Deum) ist; er vermittelt zwar die Hervorbringung alles

Andern oder der Welt, aber er ist bei Gott auch abgesehen von dieser und vor dieser. Der wahre Gott hat auch einen Sohn; jener kann nicht wahrhaft erkannt werden, wenn er nicht zugleich mit diesem erkannt wird (17, 3. 5, 37 f.). Er verdankt seine Theilnahme am göttlichen Wesen der Liebe Gottes, er ist das Erste an welchem dieselbe sich erweist (17, 24.) *).

*) Frommann gibt sich viel Mühe zu beweisen dass der Logos bei Johannes erst die Persönlichkeit Gottes vollende (S. 526. 134.). „Der Apostel," heisst es Seite 137, „habe durch seine christliche Gnosis das Problem, den Begriff eines persönlichen, über- und ausserweltlichen und doch in der Welt überall wirksamen Gottes auf eine geistige und Gottes würdige Weise zu konstruiren, sehr befriedigend gelöst," er habe (S. 105.) „die Klippe des Pantheismus zu vermeiden und den Theismus jenem gegenüber zu bewahren gewusst durch die wichtige und einflussreiche Lehre vom Logos." Um die joh. Logoslehre so auffassen zu können, müsste aber doch vorher bewiesen werden dass J. ein dem Pantheismus entgegengesetztes System habe „konstruiren" wollen. Allein er schreibt wol gegen den Polytheismus, nicht aber gegen die pantheistische Philosophie; wenigstens lässt sich keine Spur davon entdecken. Der Grund warum Frommann sich so ausspricht ist eben, dass er eine moderne, mit Hülfe der Hegel'schen Philosophie konstruirte, Trinitätslehre schon bei Johannes finden zu müssen glaubt. „Gott wird im Logos sich selbst offenbar und seiner bewusst" (S. 134.), „Gott und Logos sind Wechselbegriffe, wie (?) Vater und Sohn oder Regent und Unterthan —, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann. Gott und der Logos zusammengedacht geben daher erst den Begriff eines konkret-persönlichen Gottes, wie z. B. Regent und Unterthan zusammengedacht erst den Begriff eines Staats als einer moralischen Person bilden" (S. 133.). „Da Gott Liebe ist, so muss schon mit der Existenz Gottes selbst ein Anderes gesetzt sein, gegen welches Gott die Liebe äussert" (S. 105.), woraus S. 119 sogar gefolgert wird, „das Sein des Logos bei Gott müsse als ein absolut anfangsloses gedacht werden, weil es sonst irgendwann einen Zustand in Gott hätte geben müssen, wo er noch nicht (?) Liebe, folglich auch noch nicht Gott, hätte sein können," und S. 129, „der Logos, da er der Gegenstand ist, auf welchen die zu dessen Wesen gehörige Liebe Gottes sich bezieht, bedinge durch seine Existenz das Sein Gottes erst, und dieser könne ohne ihn gar nicht als Gott gedacht werden." Diese moderne Gnosis hat, wie sich später zeigen wird, Frommann das Verhältniss in welchem

1. ὁ ϑεός und ὁ πατήρ sind bei Johannes vollkommen identisch; der allein wahre Gott ist auch **der Vater**, und der Vater ist

nach Johannes der Logos zu Gott steht zu erkennen durchaus gehindert, er nennt jenen ein „durch essentielle Einheit Gott gleiches Wesen" (S. 134.), während er bei J. dem Vater schlechthin untergeordnet ist. Der Begriff des Logos entspringt dem J. nicht aus dem immanenten Verhältniss Gottes zu sich selbst, sondern aus seiner Idee vom ganzen Christenthum. Dieses ist ihm die Mittheilung des die Welt liebenden, aber schlechthin über sie erhabenen Gottes an diese durch Vermittlung eines zweiten göttlichen Wesens, das eben so sehr mit Gott eins oder unmittelbarer Gegenstand der göttlichen Liebe als auch auf der andern Seite im Stande ist in die Welt sich herabzulassen, was Gott selbst nicht zukommt, und so die Liebe Gottes auch in ihr zu verwirklichen. J. schickt den Gedanken dass Gott die Liebe sei nicht als abstrakten Grundgedanken seines Systems voraus, welcher die Postulate der Existenz von Gegenständen dieser Liebe enthielte, sondern die Liebe Gottes kommt ihm, wie er selbst sagt (1 Joh. 4, 7 ff.), eben am Christenthum oder daran dass Gott einen Sohn hat und dass er ihn in die Welt schickt zum Bewusstsein, und umgekehrt ist das Christenthum oder die Existenz und Fleischwerdung des Logos, wenn man es vom Standpunkte Gottes aus betrachtet, unter Anderem auch eine Erweisung seiner Liebe. J. kennt diese Liebe nur als eine existirende, wirkliche; er schiebt zwischen sie und den Logos nicht den Gedanken hinein, dass dieser aus ihr mit metaphysischer Nothwendigkeit folge. Nicht Gott wird durch den Logos persönlich, sondern der Logos ist ein Subjekt, an welchem das was Gott nach der Erfahrung des Christenthums thut — ἀγαπᾶν — zuerst sich erweist, d. h. das Christenthum ist in ihm persönlich. Eine Bearbeitung des johann. Lehrbegriffs nach der neuern spekulativen Methode müsste die joh. Trinität aus der Idee des Christenthums (πνεῦμα, ἀγάπη), nicht aus der Idee Gottes, projicirt werden lassen. Der Vater wäre die erste Projektion dieser Idee im Elemente der ewigen, raum- und zeitlosen Gegenwart; der Sohn die zweite, welche zwar im Elemente des Göttlichen bleibt, aber zugleich die Beziehung auf die Endlichkeit in sich schliesst oder die Idee des Christenthums nicht blos in sich darstellt wie der Vater, sondern auch durch Ueberwindung des Gegensatzes verwirklicht, sie nicht in sich einschliesst, sondern auch ausser sich setzt, aber dazu eben vom Vater veranlasst, so dass ihr Thun zugleich ein Thun des Vaters ist. Der Sohn ist nicht wie der Vater eine unmittelbare Projektion der Idee des Christenthums, sondern der Vater ist es der ihn proji-

Niemand anders als der allein wahre Gott (Joh. 1, 1. 14. 18. 3, 34. 35. 4, 23. 24. 6, 45. 46. 17, 1. 3. 20, 17. 1 Joh. 1, 2. vgl.

cirt, um diese Idee, deren Verwirklichung ihm selbst in seiner ewigen Abgezogenheit von der Welt nicht möglich ist, in dieser zu setzen. D. h. der Sohn ist dem Vater noch schlechthin untergeordnet; nicht um in ihm sich selbst erst gegenständlich zu werden, sondern um seine eigene Abgeschlossenheit vom Endlichen wieder aufzuheben setzt der Vater den Sohn, in welchem er allerdings sich selbst noch einmal gegenständlich wird, aber dieses nur zu dem Zwecke dass er selbst durch dieses sein Abbild dem endlichen Geiste gegenständlich werde (Joh. 1, 18.). Die Idee des Christenthums ist im Vater so sehr in das reine Element der Unendlichkeit hinausgerückt, dass in dem Vater ein zweites göttliches Subjekt gesetzt werden muss um diese absolute Unendlichkeit zu negiren und damit die Beziehung Gottes auf die Endlichkeit herzustellen. Wäre dem Johannes das Christenthum nicht etwas so Erhabenes, allem Endlichen schlechthin Entgegengesetztes gewesen, so hätte er auch keinen Logos, er hätte den Vater, der die Idee des Christenthums ist, nicht so streng von der Welt abgeschlossen dass er schon um überhaupt die Welt zu setzen oder zur Schöpfung einen Sohn bedurft hätte. Man wende nicht ein dass z. B. die Klementinischen Homilien Gott eben so sehr von der Welt entfernen und dennoch ein Christenthum ohne einen Logos haben. Denn auf der einen Seite ist ihnen das Christenthum dafür auch kein so reales Eintreten der Idee in die Welt wie dem Johannes, indem ihr Christus nicht Gott selbst darstellt wie der johanneische, sondern nur von ihm weiss und ihn verkündigt, und der Mensch durch seine eigene Thätigkeit sich zu Gott erheben muss, weil dieser nicht so weit, wie bei Johannes durch den Logos, aus sich herausgeht um den Menschen zu sich zu erheben; auf der andern Seite sind sie genöthigt, um doch auch eine Beziehung zwischen ihrem abstrakt unendlichen Gott und der endlichen Welt zu haben, ihm, dem *ἀσύγκριτος* (10, 19.), *ἀόρατος* (3, 36. 11, 4. 17, 16.) und *ἀχώρητος* (2, 45.), eine *μορφή* zuzuschreiben „um des Menschen willen, damit die Reinen ihn sehen und seiner sich freuen können (17, 7.), weil der Geist der keine Gestalt Gottes sieht Gott gar nicht hat (*κενός ἐστιν αὐτοῦ*), zu Niemand fliehen, auf Niemand sich stützen könnte, ins Leere hinausblickte" (17, 11.), d. h. weil Gott sonst für den endlichen Geist gar nicht vorhanden wäre. Die Klementinen negiren die abstrakte Unendlichkeit Gottes dadurch dass sie die Endlichkeit doch wieder in ihn selbst setzen, also durch einen baaren Widerspruch; Johannes aber dadurch dass sein Gott einen zweiten Gott aus sich

5, 11. 20.). Der ganze Gott und die erste Person der Dreieinigkeit sind noch eins, Gott ist sowol der Erste unter den Drei als der Eine welcher die zwei Andern in sich befasst, sowol der Vater, ausser welchem auch ein Sohn und ein Geist vorhanden sind, als Gott oder Vater in welchem sie sind. Der Vater ist zwar persönlich vom Sohn und Geist unterschieden, aber zugleich die ganze persönliche Substanz, welche diese beiden enthält oder an sich hat. Die Drei haben ihre Einheit nicht in dem ihnen gemeinschaftlichen absoluten Wesen, sondern die zwei Letzten gehören zur Person des Vaters, des *ἀληθινὸς θεός*. Sie können entweder von ihm unterschieden werden als zwei besondere Hypostasen, oder mit ihm zusammengenommen werden, so dass nur Eine Hypostase da ist, welche die beiden andern in sich gesetzt hat. Dies folgt daraus dass nur der Vater *ὁ θεός* ist und wird sich später auch am Sohn und Geist zeigen.

projicirt, der zugleich die Endlichkeit an sich hat und darum ohne allen Widerspruch gegen sich selbst dem endlichen Geiste wirklich erscheint. Zugleich gewinnt Johannes, der das Christenthum dem Judenthum absolut entgegensetzt, dadurch den Vortheil, diese Einzigkeit des Christenthums auch in Gott selbst begründet zu haben, indem die Sichtbarkeit Gottes erst mit dem Eintreten des zweiten Gottes in die Endlichkeit, mit der Fleischwerdung des Logos beginnt, während der zu allen Zeiten von einer *μορφή* umgebene Gott der Klementinen nicht erst für Christen, sondern schon für Juden, wenn sie nur „reines Herzens" sind (17, 7.), Gegenstand der innern Anschauung sein kann. Anders ist es wieder in den ältern paulinischen Briefen. Paulus bedarf des Logos nicht, weil er die Begriffe Gott und Welt noch nicht diametral einander entgegensetzt, wie Johannes und Pseudoklemens, sondern die Welt mit Gott in steter realer Einheit denkt (Röm. 11, 36.). Gott ist zwar kein Theil der Welt, nichts Endliches (Röm. 1, 19 ff.), sondern unendlich, aber er handelt dennoch in der Welt unmittelbar (wie denn Röm. 4 ein solcher Verkehr Gottes mit Abraham vorausgesetzt ist). Das Christenthum ist ihm nicht das erstmalige Eintreten Gottes in die Welt, wie dem Johannes, sondern es steht in einer Reihe mit der fortlaufenden Einwirkung Gottes auf sie. Johannes geht eben darin über Paulus hinaus dass er Gott und Welt oder die christliche und alle übrige Religion schlechthin scheidet und die dennoch stattfindende Einheit Gottes mit der Welt im Logos hypostasirt, der ihm somit nicht zur Sicherung der Persönlichkeit Gottes dient, wie der neuern Theologie, sondern zur Vermittlung Gottes mit der Welt.

Gott, sofern Sohn und Geist von ihm unterschieden werden, oder den Vater „hat Niemand je gesehen." D. h. kein Mensch in seinem irdischen Dasein kann den ausserweltlichen Gott mit seinen sterblichen Augen anschauen (Joh. 1, 18.), und demgemäss sind die alttestamentlichen Theophanien nicht Erscheinungen dieses Gottes gewesen (5, 37. vgl. 12, 41.). Fürs Zweite ist (Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. 13.) ein Erkennen Gottes ohne seine Mittheilung nicht möglich, Gott kann nur durch Gott selbst erkannt werden (vgl. 1 Joh. 5, 9. Joh. 17, 3. 25.). Gott an sich ist sowol unsinnlich als unerkennbar. Zu dem Erstern gehören auch die Stellen in welchen Christus seine Einheit mit Gott aus seinen Werken ersehen heisst (10, 38. 14, 10.). Denn wenn die Werke das Sein der Person des Vaters in einer andern sichtbar hinstellen sollen, so liegt offenbar die Voraussetzung zu Grunde, dass bei der Person des Vaters alles Sinnliche und Räumliche zurücktritt und der Hauptnachdruck auf das rein Geistige gelegt wird. Der Vater ist absolut unendlich, er kann auf endliche Weise nur erscheinen, wenn er mitten im Endlichen, in der Welt unendliche Wirkungen hervorbringt. Auf der andern Seite ist es gar nicht nothwendig dass der Vater um endlich zu erscheinen in das Endliche sich weiter herablasse als zu solchen Wirkungen seines unendlichen Geistes, weil in ihm selbst gar nichts Endliches ist und somit wenn er in diesen Wirkungen sich offenbart zu seiner Offenbarung auch nichts fehlt, weil er nichts Körperliches ist das in seiner Körperlichkeit den Menschen sich zeigen müsste, wenn er diesen vollständig erscheinen wollte, sondern eine rein geistige Macht (Joh. 4, 23.), die man nach ihrem ganzen Umfange sieht, wo sie als solche sich bethätigt. Dieser Punkt ist für die johanneische Christologie sehr wichtig; auf ihm beruht die Möglichkeit dass man in Christus den Vater wirklich sieht (14, 7—10. 10, 30—38.). Ueberhaupt greift die Lehre von der Unsichtbarkeit Gottes tief in die ganze religiöse Anschauung des Johannes ein. Sie spricht dem Judenthum, welches den Sohn nicht kennt, den Charakter einer Gott offenbarenden Religion ab (1, 17 f. 5, 37.), und dient auf dem praktischen Gebiete zur Ausschliessung aller Bestrebungen, ohne Glauben und thätige Verwirklichung des Geglaubten zu einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott zu gelangen (1 Joh. 4, 12. 13. 5, 6—9. 4, 20). — Derselbe Grundgedanke vom Wesen Gottes an sich, dass er mit dem Endli-

chen in keine unmittelbare Verbindung eingeht, liegt darin dass Joh. 5, 21 gesagt wird, „der Vater richte Niemand." Die höchste, vom Wesen Gottes entfernteste Stufe des Endlichen ist der Gegensatz des Bösen gegen ihn; diesen durch Eingehen in die Endlichkeit selbst zu besiegen ist nicht Sache des unsichtbaren Gottes, sondern desjenigen göttlichen Wesens das von Anfang an gleich mit der Bestimmung auftritt, das Endliche ins Dasein zu rufen und später es in eigener Person von seinem Abfalle zurückzubringen, des Logos, obgleich der Vater selbst die Macht dazu hergibt (vgl. Joh. 3, 35.). Denn wenn Jesus (8, 50.) vom Vater sagt: *ἔστιν ὁ ζητῶν (τὴν δόξαν μου) καὶ κρίνων,* so drückt er damit nur aus dass der Vater trotz des Widerstrebens der Menschen gegen den Sohn diesen verherrlichen (V. 54.) und den Ungläubigen ihr verdientes Schicksal angedeihen lassen werde (9, 39. 8, 24.).

2. Die zweite Person der Dreieinigkeit ist der Logos oder Sohn. Ueber die Wortbedeutung des ersten Ausdrucks finden wir bei Johannes selbst nichts. Er stellt ihn an die Spitze seines Evangeliums, ohne sich darüber zu erklären, welchen bestimmteren Begriff er damit verbinde, was sich am einfachsten durch die Annahme erledigt dass er diesen als einen seinen Lesern bekannten voraussetze, weswegen wir auf die später vorzunehmende Vergleichung der johanneischen mit verwandten Lehren verweisen. Doch lässt sich schon aus dem Prolog wahrscheinlich machen dass das Wort wie sonst ein noch ausser Gott und der Welt vorhandenes Mittelwesen zwischen diesen beiden bezeichne. An *λόγος* ist unmittelbar die Weltschöpfung angereiht; tritt aber die Beziehung dessen der von Anfang war auf das metaphysische Verhältniss Gottes zum Geschaffenen zurück hinter der Einheit seines Wesens mit Gott oder hinter seiner Beziehung auf die Menschheit, so erscheinen andere Ausdrücke (*υἱός*, *μονογενής; φῶς*); denn V. 14 ist *λόγος* wiederholt, nur um darauf aufmerksam zu machen dass der Fleischgewordene kein Anderer sei als eben jener von welchem oben als von einem vorweltlichen, bei Gott seienden Wesen die Rede war. Der Name *λόγος* ist somit gerade derjenige welcher die Vermittlung zwischen Gott und der Kreatur überhaupt bezeichnet. — Von den zwei Verbalbedeutungen welche *λόγος* hat, Vernunft und

Wort, liegt blos die letztere im Hintergrunde. Die philosophische Bedeutung Vernunft, welche z. B. den Alexandrinern so geläufig ist, lässt sich bei Johannes aus nichts nachweisen. Wie im alten Testamente das Wort Gottes die Schöpfung hervorruft, so hier der Logos, der persönliche Träger der Macht des Vaters.

Denn dass der johanneische Logos eine Persönlichkeit und nicht blos das „uranfängliche Prinzip aller göttlichen Aeusserungen, Schöpfungen und Thaten als Kraft Gottes" ist (vgl. Lücke, über die immanente Wesenstrinität, Theol. Stud. 1840. I. S. 94. 96.), lässt sich nicht bezweifeln. Einmal beweisen dies (wie Lücke S. 95 selbst zugibt) die Aussprüche: „er war bei Gott," wo offenbar zwei Subjekte einander gegenüberstehen, und „er war Gott," was auch Philo, wie natürlich, von seinem Logos nur an Stellen aussagt, wo er ihn nicht als blosse Kraft oder Idee, sondern als persönliches Wesen fasst (de somn. p. 599. C. ed. Paris. *καλεῖ δὲ τὸν θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον*, d. h. seinen ältesten Engel, vgl. conf. ling. p. 341 B., und in dem bekannten Fragmente bei Eusebius, wo der Logos *δεύτερος θεός* heisst, nachdem er als Urbild des Menschen, mithin als persönlich, erwähnt worden ist). Von einem blossen Wort, einer Kraft Gottes hätte sich das Sein bei Gott von selbst verstanden; nicht so von einer zweiten Persönlichkeit ausser dem Einen Gott. Sodann ist klar dass *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* (V. 18.) mit *λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* völlig eins ist. Der Logos wird nicht erst Person als er auf Erden kommt (Joh. 3, 13. 6, 62. 17, 5.). Lücke behauptet zwar (a. a. O. S. 97.), erst nachdem der Logos Mensch geworden, trete der Begriff des eingeborenen Sohnes vom Vater hervor. Allein dieses mag von 1, 14 gelten, nicht aber von 1, 18. Von einer so auffallenden Lehre wie die dass eine schöpferische Kraft Gottes erst durch Fleischwerdung persönlich geworden sei, findet sich nirgends eine Spur; vielmehr ist es gerade dem johanneischen Lehrbegriff eigenthümlich, das Verweilen des Logos auf Erden nur als vorübergehende Daseinsform einer vor und nach aller Zeit existirenden Person (17, 5.) und das Herabkommen des Logos ins Fleisch durchaus nicht als sein erstmaliges persönliches Kommen in die Welt anzusehen (12, 41. 8, 56. 58.). Warum die Aussprüche Christi von seiner vorweltlichen Existenz nicht unmittelbar nach dem Buchstaben zu verstehen sein sollen (a. a. O. S. 96.), sieht man nicht ein, wenn

man unsern Lehrbegriff so auffasst wie er sich gibt. Eine grosse Zahl von Stellen (1, 15. 30. 3, 13. 6, 62. 8, 14. 58. 10, 36. 17, 5. 24.) würden durch eine solche Abschwächung völlig sinn- und haltungslos. Und vor einer Auslegung die solche Folgen mit sich führt hat man sich namentlich bei dem vierten Evangelisten zu hüten, welcher seine Schrift nicht verfasste, um seinen Lesern einen Erguss seines religiösen Gefühls mitzutheilen, von dem Jeder nach Belieben sich aneignen sollte was seiner Individualität am meisten zusagte, sondern um ihnen den orthodoxen, allein seligmachenden Glauben in aller Bestimmtheit, Schärfe und Klarheit vor Augen zu stellen (20, 31. 15, 15. vgl. 1 Joh. 1, 1—3. 3, 1—3. 5, 5—11. 2 Joh. 2. 4. 9.). Die Hypostasirung göttlicher Kräfte und Ideen mag für Neuere immerhin eine „antike Denkform sein, die auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt für uns nichts weiter ist als die absolute Negation des blos subjektiv Gedachten; also Ausdruck der objektiven, von dem menschlichen und kreatürlichen Denken unabhängigen Realität und Nothwendigkeit" (Lücke a. a. O. S. 95.). Aber für das johanneische Evangelium ist dieselbe nicht subjektive Form, sondern selbst objektiver Inhalt, welcher eben in dieser und keiner andern Gestalt die Voraussetzung seiner Christologie bildet.

Für die nähere Betrachtung des Logos sind zu unterscheiden die Fragen nach seinem Verhältnisse zu Gott oder dem Vater und nach seinem Verhältnisse zum Uebrigen was ausser Gott ist oder zur Welt. Denn gerade der Logos ist diejenige Person in Gott, welcher das letztere ebenso wesentlich ist wie das erstere.

a. Der gewöhnliche Ausdruck des Johannes für das Verhältniss des Logos zu Gott ist, dass jener der Sohn, dieser der Vater genannt wird. Der Logos ist der *μονογενὴς παρὰ πατρός* (Joh. 1, 14.), der *μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* (V. 18.), d. h. er allein steht zu Gott in dem unmittelbarsten aller Verhältnisse, in dem des Sohnes zum Vater, nicht blos des Geschaffenen zum Schöpfer. Darum heisst es 8, 23: *ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί, ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, und 3, 31: *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν*, Sätze von welchen namentlich der zweite den Sohn als den Himmlischen vom Menschen als dem wesentlich Irdischen schlecht-

hin scheidet. Der Sohn ist über Alles was sonst von Gott geschaffen ist erhaben, ja absolut davon verschieden, einer ganz andern Sphäre angehörig als jenes. Dies ist das Eine was in *μονογενὴς υἱός* liegt. Dazu kommt nun die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Logos als eines Verhältnisses der Gleichheit und Einheit zwischen beiden. Ueber die Entstehung des Sohnes findet sich bei Johannes nichts, er ist eben von jeher bei dem Vater (Joh. 1, 1.), und es handelt sich somit nur davon, seine gegenwärtige, gegebene Beziehung zu diesem kennen zu lernen. Hier sind aber zwei verschiedene Standpunkte zu unterscheiden, auf welche unser Verfasser sich stellt. Wenn man von der Betrachtung des Logos ausgeht, der nun einmal neben Gott steht, und sodann Beide vergleicht, so findet sich dass Beide sich gegenseitig entsprechen, einander gleich sind (Joh. 1, 1. 5, 17 ff.); wenn man sie aber nicht blos vergleicht, sondern in ihr inneres, persönliches Verhältniss unter einander hineinsieht, so ergiebt sich dass sie Eins sind, indem Jeder im Andern ist (10, 30 ff.). Die Gleichheit des Logos mit Gott ist ausdrücklich in der Stelle 5, 17 ff. *) ausgesprochen. Die Eigenschaften der schöpferischen Macht und Thätigkeit, der Lebendigkeit und der Herrschaft über die Welt (V. 17. 21.), welche nur Gott, nichts Geschaffenem, zukommen können, hat nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn (V. 23.). Eben dahin gehört die Stelle 16, 15: *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν.* Vgl. 17, 10: *καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά.* In der Stelle 16, 15 ist vom Geist die Rede, und es liegt mithin in ihr dass der Sohn dem Vater gleich ist nicht blos wenn man von dem Verhältnisse Gottes zur Welt ausgeht (wie 5, 17 ff.), sondern auch wenn man die inhärirenden Eigenschaften beider vergleicht, wie z. B. der Geist eine solche ist. Es ist jedoch wol zu beachten dass es nicht heisst: „Alles was der Vater ist bin ich;" nur Gleichheit der Eigenschaften, nicht aber des Wesens ist in 16, 15 zu suchen; nur was der Vater hat, nicht was er ist, wird in die Vergleichung hineingezogen; der Sohn hat den Geist wie der Vater, aber nur der Vater

*) Dass hier nicht blos vom Menschen Jesus die Rede ist, sondern vom Sohne Gottes überhaupt, geht namentlich aus V. 20 (*πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ*) und aus V. 26 ff., wo von der Zukunft die Rede ist, hervor.

ist Geist (4, 22 ff.), der Sohn hat und ist sogar das Leben (5, 26.), aber er ist nicht „ewiges Leben“ wie jener in dem Sinne dass er auch der Urquell des Lebens sei (ebend. und 6, 57.). Die Eigenschaften welche beiden Personen inhäriren sind die gleichen; aber das Verhältniss in welchem jede der beiden Personen zu denselben steht, ist bei dem Vater ein absolutes, bei dem Sohne nur ein relatives, bei dem Vater ein wesentliches, bei dem Sohne ein äusserliches, blos mitgetheiltes, wie sich später zeigen wird. Die Hauptstelle für die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ist 1, 1: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Man hat keinen Grund dieses nach 17, 5 blos vom Besitze der göttlichen *δόξα* zu verstehen; diese liegt vielmehr schon in *πρὸς τὸν θεὸν εἶναι*, die Worte *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* sollen, wie besonders aus der Voranstellung des *θεός* hervorgeht, zu jener etwas Neues hinzufügen, dass nämlich der Logos selbst göttlicher Natur war. Zwischen Gott und dem Logos findet das Verhältniss der Homogeneität statt: Vater und Sohn fallen unter dem Begriff *θεός*, obgleich der Vater diesen Begriff auch wieder ganz erfüllt, *ὁ θεός* ist. Neben dem absoluten Gott steht ein zweites Subjekt, das weder Mensch noch Engel, sondern selbst ein Gott ist und von jeher war (1, 1.) und in Ewigkeit sein wird (20, 28.). Wie weit aber diese Homogeneität geht, muss vor der Hand noch unbestimmt gelassen werden. Es ist jedoch ein Hauptvorzug des „pneumatischen Evangeliums,“ dass es nicht bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Sohn uud Vater nach der Kategorie der Gleichheit stehen bleibt, welche dieselben noch immer auseinander hält und die zwei Personen zwar verähnlicht, aber noch nicht verbindet. Dieses geschieht erst durch die Einheit Beider. „Ich und der Vater sind eins“ (10, 30.). Aus der Vergleichung von 17, 21. 22 (*ἵνα πάντες ἓν ὦσιν καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί κ. τ. λ.*) erhellt dass die Worte 10, 38: *ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί* zu nichts Anderem als zur Erklärung des *ἓν ἐσμεν* dienen sollen. Gott und der Logos sind zwei Personen, aber auch diese persönliche Trennung ist bei ihnen ebenso unmittelbar wieder aufgehoben zur Einheit (*ἕν εἰσιν*) und zwar zur substantiellen Einheit Beider, wie sie in dem innern Verhältniss eines „Vaters“ zum „Sohne“ sich darstellt. Wie von einer Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem Logos nicht die Rede sein kann (5, 17 ff.), so auch von keiner persönlichen Entgegensetzung und keiner Gleichgültigkeit Beider gegen einander, sondern Jeder ist mit dem

Andern unzertrennlich verbunden. Die Art und Weise dieser Verbindung wird durch das „Sein des Sohnes im Schoosse des Vaters" anschaulicher gemacht. Ein Sohn der im Arme seines Vaters ruht ist an diesen mit seiner ganzen Subjektivität hingegeben und scheidet nicht zwischen dem Ich des Vaters und seinem eigenen, denn er ist noch in substantieller Einheit mit ihm; der Vater aber ist an seinen Sohn gefesselt wie an sich selbst und fühlt sich im Innersten mit ihm eins, denn er erblickt in dem Kinde noch keine ihm sich selbstständig oder gar feindselig gegenüberstellende, sondern eine an ihn schlechthin hingegebene Persönlichkeit. Ebenso weiss hier der Sohn sich gar nicht anders denn als immer und ewig zum Vater gehörend, und ebenso der Vater den Sohn; weder im Sohn noch im Vater kommt der Gedanke auf, dass sie als von einander verschiedene Individuen auch gleichgültig gegen einander oder gar einander entgegengesetzt sein könnten; sondern der Vater ist vom Sohne so unzertrennlich, für den Sohn so wesentlich, als dieser es sich selbst ist; das Ich des Vaters gilt dem Sohne mit seinem eigenen Ich gleich, so sehr ist er an jenen hingegeben, wie auf der andern Seite der Vater sich in ihm und ihn in sich wiederfindet. Zwar hat auch der Sohn, wie der Vater, das Bewusstsein dass Jeder persönlich vom Andern verschieden ist, dass sie Zwei sind, der Sohn geht nicht bewusstlos in der Einheit mit dem Vater auf, sondern immer und in jedem Augenblick bewusst mit ihm in dieselbe zusammen; aber dennoch fühlen sie sich nicht blos als Eins, wie z. B. zwei Freunde, welche den Unterschied ihrer Personen zu einem gegenseitigen Sichwissen des einen im andern erst aufgehoben haben, sondern sie sind Eins, sie sind a priori gar nicht anders gedacht als in dieser Identität. Ebenso aber sind sie es nicht nur, sondern fühlen, wissen und wollen es auch; sie schauen einander an und lieben einander (1, 18. 17, 24 ff.). Ihre Einheit ist nicht die abstrakte Einheit der Zahl, sondern die konkrete Einheit von Subjekten, deren jedes in sich mit dem andern eins ist. Der Logos ist Gott, nicht allein wegen seiner Ueberweltlichkeit und seiner göttlichen Eigenschaften (wie bei Philo), sondern darum weil er nicht ohne den Vater ist, weil die Persönlichkeit des Vaters die seinige in sich hat als einen Theil ihrer selbst und ebenso die seinige die des Vaters, weil jeder sich im Andern und den Andern in sich wiederfindet, und diese Ein-

heit ist zugleich der höhere Grund auch jener Gleichheit (14, 7—10.). Die spätere Kirchenlehre hat mehr nur das Verhältniss der Gleichheit zwischen Vater und Sohn ausgebildet; das der substantiellen Einheit unter ihnen ist auch von Augustin und seinen Nachfolgern nie vollkommen durchdrungen worden, sie brachten es blos zu einem Ineinander geistiger Thätigkeiten (memoria, intelligentia, voluntas), nicht zu einem Ineinander mehrerer Geister. Origenes streifte an das Rechte an, wenn er das Verhältniss des Vaters und Sohnes mit der *καρδία καὶ ψυχὴ μία* der Gläubigen (AG. 4, 32.) verglich; aber er ging nur bis zur Harmonie und Identität des Willens fort, während nach Johannes (*ἐγὼ ἐν σοὶ καὶ σὺ ἐν ἐμοί*) auf das „Ich" selbst zurückzugehen ist. Nur durch eine solche Betrachtung wird das Trinitätsverhältniss ein geistiges und damit auch ein begreifliches. Auch Johannes selbst fand es ganz begreiflich, wie daraus hervorgeht dass er es mit dem Verhältnisse der Gläubigen zu Gott, zu Christus und unter einander zusammenstellt (14, 20: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.* 17, 11: *ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς.* 17, 21 ff.: *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, — ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί*). Wie die Idee der christlichen Gemeinschaft ist, dass Jeder sowol an den Vater und den Sohn als auch an alle seine Brüder sich entäussere und dieselben als sein eigenes Selbst wisse und wolle, und wie umgekehrt der Vater sowol als der Sohn den Gläubigen als eine ihnen im Wesentlichen nichts mehr entgegensetzende Persönlichkeit anerkennen, so ist es auch bei dem Vater und Sohn in ihrem gegenseitigen Verhältnisse; der Unterschied ist nur dass die Einheit dieser Beiden eine apriorische, unmittelbare, nicht erst durch Vermittlung erlangte, und eine vollkommene ist, weil von vorn herein in Keinem etwas dem Andern Entgegengesetztes vorhanden sein kann*).

Dies Alles ist der entwickelte Sinn des Ausdrucks *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.* Das in *μονογενής* enthaltene *μόνος* spricht Allem was ausser dem Logos vorhanden ist das gleiche Verhältniss zu Gott ab und setzt ihn zu diesem in die Beziehung des

*) Vgl. die Anmerkung am Schlusse des zweiten Kapitels der Lehre von „Jesus als dem Sohn Gottes."

Sohnes zum Vater, unter welchen keine Ungleichheit des Wesens stattfinden kann. Aber auch diese Sohnschaft wird durch *μονογενής* dem Sohne in ganz besonderem Sinne zugeschrieben, da ihn diese Benennung auch von den *γεγεννημένοι ἐκ θεοῦ* (Joh. 1, 13. 14.) qualitativ, nicht blos quantitativ unterscheidet, wie *πρωτότοκος* *) (Kol. 1, 15.). Der Mensch kann aus Gott geboren werden durch das Medium des auf ihn herabsteigenden göttlichen Geistes (Joh. 3, 3 ff. 1 Joh. 3, 24.); aber der Logos ist Sohn Gottes ohne eine solche Vermittlung, er ist aus nichts Anderem und durch nichts Anderes gezeugt als aus dem Vater und durch den Vater selbst. Dass *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τ. π.* auf sprechende Weise zu der Gleichheit die Einheit hinzufügt, haben wir schon gesehen. „Der Sohn ist in den Schoos des Vaters hinein," d. h. er gehört seinem Wesen nach dahin und bewegt sich auch ewig in ihn hinein, er ist mit dem Vater eins, und er fühlt, will und macht sich auch zu aller Zeit eins mit ihm, indem er auf ihn hinschaut und ihn liebt.

Demungeachtet ist Johannes noch weit von der Homousie entfernt; der Logos ist vielmehr bei ihm Gott schlechthin untergeordnet. Betrachtet man nämlich Vater und Sohn von aussen her und vergleicht sie, so findet sich dass die Gleichheit zwischen Beiden auf der schlechthinigen Abhängigkeit des Letztern vom Erstern beruht (z. B. Joh. 5, 17 ff.). Sieht man aber in das innere Verhältniss Beider hinein, so zeigt sich dass der Vater, wiewol er im Sohne sich selbst wiederfindet, doch grösser ist als dieser und ihn in sich enthält etwa wie das Ganze den Theil, die Substanz das Accidens.

In der Stelle Joh. 5, 17—30 **) wird V. 19 f. gesagt: „Der Sohn kann nichts von sich selbst thun, er sehe oder höre (V. 30) denn dass der Vater etwas thut; denn Alles was jener thut, das thut auch der Sohn auf gleiche Weise. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles was er selbst thut." Der Sohn ist hiernach dem Vater deswegen gleich, weil er nichts Anderes thut als der Vater, und weil er Alles thut was dieser thut, oder weil sein Thun mit dem des Vaters nach Inhalt und Umfang eins ist. Aber diese Identität beruht darauf dass der Sohn „aus sich selbst gar nichts thun kann," dass

*) Auch Lücke zu Joh. 1, 14 hat *μονογενής* und *πρωτότοκος* nicht genau unterschieden.

**) Vgl. S. 92 Anm.

im Sohne gar nichts geschähe, wenn der Vater nicht durch seinen Vorgang eine Thätigkeit in ihm hervorriefe. Es sind zwei Reihen von Thätigkeiten gesetzt, eine ideale im Vater und eine reale im Sohne, von welchen die letztere von der erstern stets den Anstoss erhält und ihr auf dem Fusse nachfolgt. Der Sohn für sich wäre leer und inhaltlos, ohne Kraft und Macht, wenn nicht der Vater in ihm etwas wirkte. Diesem allgemeinen Satze entsprechend geht denn auch die ganze Geschichte des Logos von der Initiative des Vaters aus. Der Vater sendet den Sohn in die Welt (Joh. 3, 17. 34. 5, 30. 37 f. 6, 27. 29. 32. 44. 57. 7, 16. 28 f. 33. 8, 18. 26. 29. 42. 10, 36. 12, 44 f. 49. 13, 20. 14, 24. 15, 21. 17, 3. 8. 21. 23. 25. 1 Joh. 4, 9 f. 14.), gerade wie später der Sohn die Jünger in die Welt sendet (Joh. 17, 18. 20, 21.), also aus absoluter Machtvollkommenheit, die ihm dem Sohne gegenüber zukommt. Zwar ist sehr oft blos gesagt, der Sohn sei in die Welt gekommen (Joh. 1, 9. 11. 3, 13. 19. 31. 6, 38. 51. 8, 14. 42. 9, 39. 12, 46 f. 13, 3. 16, 27 f. 17, 8.), aber es ist auch mehrmals hinzugefügt, er sei „nicht von sich selbst,“ „nicht in seinem eigenen Namen gekommen“ (Joh. 5, 43. 7, 28. 8, 28. 42: *οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν.* 8, 50.). Ja es bedürfte dessen gar nicht, da, wenn einmal von einer Sendung des Sohnes die Rede ist, sein Kommen immer ein durch jene veranlasstes ist, mag dies nun ausdrücklich erwähnt sein oder nicht. Ebenso verhält es sich mit der Rückkehr des Logos zu Gott, welche ebensowol ein Verherrlichtwerden des Erstern durch Letztern (7, 39. 12, 23. 13, 31. 17, 1. 5.) als ein Hingehen von der Erde in den Himmel (6, 62. 7, 33. 8, 14. 21. 14, 2. 28. 16, 5. 28. 17, 11.) heisst, mit der Sendung des Geistes (14, 16. 26. 15, 26.), mit der Erhörung des Gebets (15, 16. 14, 13.), mit der Verleihung der ewigen Seligkeit an die Gläubigen (17, 24. vgl. 14, 3.) und mit dem Gericht (5, 27. 21. 12, 48.). Der Sohn ist ein *διάκονος*, der ausgesendet und nach treu (15, 10. 8, 29.) vollbrachter Arbeit in seine Heimath wieder aufgenommen wird. Auch bei der Weltschöpfung tritt der Logos nur als Werkzeug auf (Joh. 1, 3.), und die göttliche Herrlichkeit welche er noch vor derselben besass hat er nur der Liebe des Vaters zu verdanken (17, 24.). Sodann hat der Logos seine Macht über die Menschheit vom Vater erst erhalten (3, 35. 13, 3. 17, 2.), und nicht nur

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

diese, sondern auch die Eigenschaften, die ihm den Menschen gegenüber immanent sind, die *ἀλήθεια* und die *ζωή*. „Ich habe nicht von mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir selbst aufgetragen was ich sprechen und reden soll (12, 49.); ich thue nichts von mir selbst, sondern wie der Vater mich gelehrt hat, so rede ich (8, 28.); ich sage euch die Wahrheit, welche ich von Gott gehört habe“ (8, 40.). „Wie der Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich zu haben (5, 26.); wie mich der Vater der da lebt gesandt hat und ich in ihm den Grund meines Lebens habe, so wird der welcher mich isst um meiner willen leben“ (6, 57.). Die letzte Stelle ist namentlich bezeichnend. Der Sohn stellt sich hier zum Vater in dasselbe Verhältniss der schlechthinigen Abhängigkeit, in welchem zu ihm selbst die Menschheit sich befindet. Endlich hat der Logos auch den göttlichen Geist nur als einen vom Vater empfangenen (3, 34.), und sogar die Einheit seines sittlichen Willens mit dem Vater wird durch vollkommene Unterwerfung oder dadurch erreicht dass der Sohn eigentlich gar keinen eigenen Willen hat (6, 38. 8, 29. 55. 15, 10.). Der Sohn hat also nicht nur die Aseität nicht wie der Vater, sondern auch alles andere Göttliche das ihm zukommt ist ihm nicht von Natur, nicht wesentlich immanent, sondern vom Vater aus erst gegeben. In jedem Moment seines Daseins weiss er von einem Höhern sich getragen, seine Persönlichkeit und Alles was er ist würde (6, 57.) plötzlich aufhören, wenn das Wirken Gottes auf ihn stillstände; er hat vom Vater Alles empfangen und empfängt es fortwährend. Das zweite göttliche Subjekt ist darum göttlich, weil es eigentlich kein besonderes Subjekt ist, sondern von dem ersten oder dem Vater von Anfang bis zu Ende schlechthin bestimmt wird und sich bestimmen lässt. Der Logos ist blosse Form, welche erst vom Vater einen Inhalt bekommt; der Vater ist der ganze Gott, es ist zwar noch einer ausser ihm, aber er ist es dadurch dass jener ihn trägt und erfüllt. Ausdrücklich wird diese Unterordnung in dem Worte ausgesprochen: „Der Vater ist grösser denn ich“ (14, 28.). Am wahrscheinlichsten ist die Erklärung Olshausen's, die Jünger sollen sich über die Rückkehr des Sohnes zum Vater freuen, weil sie für diesen, der kleiner ist als der Vater, selbst gut ist. Diese Unterordnung liegt aber ganz in dem Sohnesverhältniss, das bei Johannes kein blosser Name ist. Vater und Sohn sind

zwar in substantieller Einheit, aber diese ist und bleibt stets eine von jenem, nicht von diesem hervorgebrachte. Der Welt freilich steht der Sohn in göttlicher Würde gegenüber (5, 23: ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα), aber eben weil er nichts als Durchgangspunkt für das ist was der Vater von sich ausgehen lässt (6, 57. 12, 49 f.) *).

Es fragt sich nun aber weiter, wie die Unterordnung des Sohnes unter den Vater zu denken sei, wenn man auf das Verhältniss der substantiellen Einheit beider Subjekte reflektirt, den Sohn nicht ausser, sondern in dem Vater denkt, und umgekehrt. Hierher gehört einmal etwas das oben, wo von dieser die Rede war, noch nicht erwähnt wurde, dass nämlich der Sohn, weil er für sich leer ist und Alles nur vom Vater hat, auch nichts wäre, wenn er nicht in jener substantiellen Einheit mit ihm stände, wogegen der Vater auch vollkommen wäre was er ist, wenn er gleich den Sohn nicht hätte. Vom Vater ist nie gesagt dass er des Sohnes bedürfe; wol aber vom Sohne dass er ohne den Vater nichts ist (5, 17. ff.). Der Sohn verdankt sein göttliches Sein der Liebe des Vaters (17, 24.), d. h. der Vater hat ihn in sich gesetzt, weil er vermöge seiner Liebe auch an einen Andern sich aufschliessen wollte, wie ein erwachsener Mensch sein vollkommenes Selbstbewusstsein hat auch ohne an einem Sohn sein Gegenbild zu haben, während ein Sohn, so lange er aus der substan-

*) Frommann vergleicht S. 133 das Verhältniss Gottes und des Logos mit dem des Regenten und Unterthanen; aber davon kann keine Rede sein, dass „erst Gott und der Logos zusammen den Begriff eines konkret-persönlichen Gottes geben, wie z. B. Regent und Unterthan zusammengedacht erst den Begriff des Staats als einer moralischen Person geben.“ Vielmehr gehört hierher die Vergleichung mit dem Monarchen, welcher seinen Willen durch eine untergeordnete Person vollziehen lässt, deren Natur und Willen mit dem seinigen eins ist, also etwa durch seinen Sohn. So nimmt auch hier der Logos an der Monarchie frei Theil, aber die Unterordnung ist deswegen doch schlechthin vorhanden. Die Einheit in welcher beide Personen zusammengehen ist nicht der Staat, sondern die höhere Person oder der Monarch selbst. — Lücke (a. a. O. S. 95.) meint, Johannes könne weder einen subordinirten noch einen koordinirten Gott gedacht haben. Es ist aber oben deutlich genug gezeigt dass er wenigstens einen subordinirten Gott sich gedacht hat.

tiellen Einheit mit seinem Vater noch nicht herausgetreten ist, nur dadurch dass er den Vater in sich und sich im Vater weiss einen wesentlichen Inhalt seines Selbstbewusstseins hat. Der (grössere) Vater hat den (kleineren) Sohn in sich als ein Moment seines eigenen Ichs, das von diesem zwar verschieden (*ἐγὼ ἐν τῷ πατρί*), aber doch auch in demselben enthalten ist (*ἕν ἐσμεν*), und ebenso hat der (kleinere) Sohn den (grösseren) Vater in sich als denjenigen der ihn selbst umschliesst, ihn selbst „in seinem Schoosse" trägt, gerade wie die Gemeinde den Vater und Sohn in sich hat als diejenigen welche sie umschliessen, in welche sie eingesenkt ist, von welchen sie getragen wird (*ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν*). Daraus folgt nun weiter dass der Sohn nicht blos als ein eigenes Ich, das von dem des Vaters getrennt, aber schlechthin abhängig ist, betrachtet, sondern auch mit dem des Vaters zu einem einzigen Ich zusammengerechnet werden kann. Neben dem Satze dass der Sohn nach dem Vorgange des Vaters seine Werke thut (5, 17 ff.), steht auch der tiefer eingehende, dass „der Vater selbst in dem Sohne wohnend seine Werke thut" (14, 10). Da der Sohn nicht blos eigenes Subjekt, sondern auch Theil von dem Subjekte des Vaters ist, so kann auch der Vater, weil er das Ganze ist, als dasjenige Subjekt gelten, welches Alles thut was der Sohn thut. Der Logos schafft die Welt und setzt in ihr nach seiner Fleischwerdung diese schöpferische Thätigkeit fort (5, 17 ff.), aber dafür kann auch gesagt werden, der Vater schaffe durch (Joh. 1, 3) den Logos, in welchem er wohnt als das ihn beseelende und ihm die rechte Richtung gebende (5, 20. 26.) Subjekt (14, 10.). Der Vater ist die ganze göttliche Substanz, welche durch den Sohn als durch ihr Accidens hindurchwirkt; der Sohn ist ein Accidens, welches die Substanz in sich hat als das es konstituirende und erfüllende Element. Der Vater ist s. z. s. ein ganzer belebter Organismus; der Sohn ist in diesem Organismus die nach aussen thätige Hand, welche in dem ganzen Organismus ihr Leben und ihre Kraft hat. Der Logos ist Organ des Vaters, das zwar persönlich, aber im Vater selbst enthalten ist und zu ihm gehört, und das von diesem in Bewegung gesetzt wird, wenn er auf dem Gebiete der Endlichkeit „Werke thun," in das er sich mit seinem ganzen Wesen herablässt (*ἐν ἐμοὶ μένων*), wenn er ausser sich, in der Welt wirken will. Das Umgekehrte kann nicht stattfinden; der Sohn wohnt zwar auch im Vater, aber er kann

nicht die Initiative ergreifen und durch den Vater hindurchwirken, da er nicht Grund des Vaters ist wie dieser von ihm. Ausserdem aber besteht der Unterschied des Sohnes von einem gewöhnlichen Organe darin dass er nicht nur selbst ein persönliches Organ ist, sondern zugleich ein solches in welchem Derjenige dem es dient auch wieder persönlich gegenwärtig ist (*μένει*). Um dieses letztern Umstands nun wird 14, 7 ff. gesagt, man sehe, wenn man den Sohn sehe, den Vater. Der welcher wirkt ist eigentlich der Vater, und er wird in dem Organe durch das er wirkt selbst erblickt, weil in demselben nichts Ungöttliches, nichts Endliches, sondern eben nichts als der Vater ist. Der Sohn ist nicht blos Sohn, sondern er ist auch der sich sichtbar machende und doch nicht selbst sichtbare Vater; er ist die Form in welcher dieser wirklich erscheint. Bei Philo erfüllt der Vater sein Organ, den Logos (Alleg. I. p. 79.), mit seinen *ἀσώματοι δυνάμεις* (somn. p. 574. E.); bei Johannes mit sich selbst (*ἐν ἐμοὶ μένων*). Der Vater zeigt dem Sohne was er thun soll, aber nicht blos vom Himmel herunter, sondern in ihm wohnend, und thut so Alles selbst an Ort und Stelle. Der Logos ist nicht nur ein Gesandter, sondern auch ein circumlator Dei, das zweite Ich des Monarchen, weil dieser selbst in ihm als sein höheres Ich lebt und waltet. Der Vater ist auch hier der ganze Gott; aber nicht nur indem er (vgl. S. 98.) seinen Inhalt in eine neben ihm befindliche Form ergiesst, sondern indem er sich mit einer Form umgibt (*ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ*) die zu ihm selbst gehört, in ihm selbst enthalten ist (*κἀγὼ ἐν τῷ πατρί*). Johannes wechselt immer zwischen der Betrachtung vom Standpunkte der Abhängigkeit und vom Standpunkte der substantiellen Einheit. Er betrachtet den Sohn das eine Mal als Subjekt für sich, lässt ihn aber dann, damit die Identität mit dem Vater nicht verloren gehe, auf Befehl und nach dem Vorbilde des neben und über ihm stehenden Vaters handeln; das andere Mal aber sind Vater und Sohn Ein Subjekt, ohne dass jedoch die persönliche Verschiedenheit beider aufhörte, da der Sohn dazu bestimmt ist in der Sphäre der Endlichkeit die Thätigkeit des Vaters zu vermitteln und überhaupt, obgleich der Vater in ihm wohnt, doch praeter Deum existiren kann, so gut als die persönliche Existenz der Gläubigen dadurch dass sie unter sich und mit Vater und Sohn eins sind durchaus nicht gefährdet wird. Noch ist zu bemerken dass dies Wohnen des Vaters im Sohne nur

dann zur Sprache kommt, wenn der Letztere als Logos seine Thätigkeit im Gebiete des Endlichen ausübt; wird er ruhend und nur in seiner Beziehung zu Gott gedacht, so ist er im Vater (1, 18: ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. 8, 42: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον. 16, 28: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρός), d. h. er weiss nicht nur den Vater als den Grössern, als Grund seiner selbst, sondern er ist in dem Vater wirklich enthalten, von ihm dem Wesen und der Wirklichkeit nach umschlossen, wie jeder Sohn von den Armen seines Vaters umschlungen wird, die Substanz ist nicht blos im Accidens, sondern dieses vielmehr in jener.

Zuletzt gehört hierher das Verhältniss des Logos zu Gott, wenn dieser selbst in seiner Beziehung zur Welt gedacht wird. So wesentlich dem Logos die Bestimmung ist die göttliche Thätigkeit im Gebiete des Endlichen zu vermitteln, so ist dies doch nicht überall der Fall. Die Schöpfung ist durch ihn vermittelt ihrem ganzen Umfange nach (Joh. 1, 3.); von der Erhaltung *) ist nichts gesagt. Vielmehr

*) Man bezieht hierauf gewöhnlich ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν Joh. 1, 4. Allein diese Auslegung beruht auf einer unrichtigen Auffassung des ganzen Prologs. Man nimmt an, derselbe enthalte eine fortlaufende Geschichte des Logos und seiner Thätigkeit. Die Verse 1 — 5 sollen alles Dasjenige angeben was der Logos von jeher war, sein allgemeines Verhältniss zu Gott und zur Welt. Allein hier macht namentlich das ἦν bei ζωὴ Schwierigkeit. τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει liesse sich, wenn es für sich stände, auf das ewige Leuchten des Logos im menschlichen Geiste beziehen; nicht aber kann das ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν nach AG. 17, 28: ἐν αὐτῷ ζῶμεν κ. τ. λ. (vgl. Neander ap. Kirche, II. 759.) erklärt werden, weil nicht das Präsens, sondern das Imperfekt steht. Ebenso ist die Erwähnung Johannes des Täufers (V. 6.) unbegreiflich, wenn V. 5 von etwas Anderm als der Fleischwerdung die Rede sein soll. Am meisten Verlegenheit machte aber V. 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), wenn der Prolog eine fortlaufende Geschichte bilden würde. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man anerkennt dass der Prolog das ganze Christenthum dreimal kurz von Anfang an bis auf die Gegenwart des Verfassers darstellt, aber jedesmal von einem andern Gesichtspunkte aus. Zuerst hebt der Verfasser V. 1 — 8 mit dem Allgemeinen an. Er betrachtet hier das Christenthum vom Standpunkt Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aus. Ausser Gott gibt es noch einen zweiten Gott, den Logos. Durch ihn schuf Gott die Welt; in ihm

ist sowol der Vater als der Sohn unmittelbar in der Welt wirksam (Joh. 5, 17 ff.). Dem Vater wird während und nach der Thätigkeit

war von Anfang an das Leben vorhanden (vgl. Joh. 6, 27. 33. 49 — 52. 57 — 58. 1 Joh. 1, 1. 2. vgl. 5, 11. 12.), sonst nirgends. Allein dieses verschlossene Leben that sich an die Menschheit auf und ward ihr Licht, nämlich durch seine Ankunft auf Erden (V. 4.), und (indem der Verfasser auf seine Gegenwart kommt) dieses sein Leuchten ist stets noch vorhanden, nämlich in der christlichen Gemeinde (vgl. 1 Joh. 2, 8.); aber (σκοτία) Judenthum und Heidenthum stehen ihm noch gegenüber, und insbesondere das erstere, wiewol Gott selbst durch die Sendung des Täufers eine Veranstaltung getroffen hat, den Glauben an dasselbe allgemein zu machen (V. 6 — 8.). V. 9 hebt der Verfasser zum zweiten Mal an, um das Christenthum, das V. 1 — 8 als die Religion des θεὸς λόγος dargethan ist, nun auch vom Besondern, vom Verhältniss des Logos zur Menschheit aus darzustellen. Dass derselbe in die Welt gekommen hat Johannes V. 4 kaum angedeutet, weil er sogleich zu dem historischen Resultate seines Kommens, zum wirklichen Bestehen seiner Religion in der Welt eilte; darum macht er jetzt durch ἦν ἐρχόμενον aufmerksam darauf dass das Licht trotz des Unglaubens der Heiden und Juden wirklich gekommen sei, er malt dies Kommen dem Leser gleichsam vor Augen und nöthigt ihn dabei zu verweilen, indem er nicht sagt „es kam," sondern „es war ein kommendes," d. h. „es war wirklich eine Zeit, da (ἦν ἐρχόμενον) das Licht, das nach V. 9 jeden Menschen erleuchtet, dessen Wesen eben darin besteht, Alle, die Heiden sowol als namentlich die Juden (V. 6 bis 8.), zu erleuchten, in der Welt erschien, um dies zu thun" (V. 9.), „es war wirklich da, ihr Ungläubigen!" (V. 10.). In V. 10 wird nun gesagt dass diess Kommen in der Welt nicht den Erfolg gehabt habe, der nach dem Verhältniss in welchem dieselbe zu dem Licht stand zu erwarten gewesen wäre. V. 11 wird dasselbe wiederholt, aber hier im Besondern mit Rücksicht auf das dem Logos zugehörende jüdische Volk. Der Unglaube der Juden erinnert an den Glauben der Uebrigen (V. 12.) und an das was sie durch diesen Glauben erlangt, an die Kindschaft Gottes, dies Beides aber (V. 13.) daran dass nur Gott, nicht aber menschliche Abstammung (d. h. jüdische Nationalität), menschliche Kraft und menschlicher Wille, zur Erlösung führe. Damit ist zugleich das Christenthum wieder auf seinen absoluten Anfang, auf Gott (vgl. V. 1.) zurückgeführt. Der Verfasser ist auch V. 9 — 13 von der Erscheinung des Lichts auf Erden so schnell wieder zu den Folgen desselben, zur Gegenwart fortgeeilt, dass er nicht dazu kom-

des Logos auf Erden ein Mitwirken zu dieser und ihrer Fortsetzung in dem Leben der christlichen Gemeinde, durch die Sendung des

men konnte und wollte, die Art und Weise jenes Erscheinens zu charakterisiren, das allgemein Religionsgeschichtliche war ihm bisher Hauptsache; zugleich ist er jetzt (V. 12- 13.) von dem nähern Inhalte des Glaubens an die Person dessen der in die Welt kam erfüllt und von selbst dazu gedrängt denselben dem V. 12 und 13 Gesagten beizufügen (καὶ V. 14.). Dazu hebt er V. 14 zum dritten Male von Neuem an. „Und“ — um vollends Alles zu sagen, um endlich zur Sache selbst, vom Allgemeinen (V. 1 bis 8.) und Besondern (V. 9 — 11. 12 und 13.) auch zum Einzelnen zu kommen, um das Letzte dieser Drei noch hinzuzufügen (deswegen καὶ) — „der Logos ward Fleisch“ u. s. w. V. 15 wird jetzt folgerichtig auch das Zeugniss des Täufers im Einzelnen mitgetheilt, V. 16. 17 von der Person Christi wieder zum Besondern, zum Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum, und davon wieder (V. 18.) zum Allgemeinen, zum Verhältniss des Christenthums zu Gott zurückgegangen, so dass das Ende zum Anfang (V. 1.) zurückgekehrt, der Prolog vollkommen in sich abgeschlossen ist, indem er vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen und von diesem durch das Besondere wieder zum Allgemeinen zurück sich fortbewegt hat. Das καὶ in V. 14 macht so keine Schwierigkeit mehr, da es mit Rücksicht auf die weniger bestimmten Ausdrücke ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (V. 4.), ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, τοῖς πιστεύουσιν κ. τ. λ. gesetzt oder vielmehr durch sie nothwendig gemacht ist, indem es andeutet das mit ὁ λ. σὰρξ ἐγένετο alles über das Kommen des Lichts zu Sagende abgeschlossen sei und in ihm endlich seinen vollkommenen Ausdruck finde. Die Lehre von einem fortdauernden Einstrahlen des Lichts in die intelligente Schöpfung, die man gewöhnlich aus V. 4 und 9 zieht, von der aber sonst keine Spur bei Johannes ist, und die in jenen Versen gar zu unbestimmt ausgedrückt wäre, fällt weg, und ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν wird auf eine viel ungezwungenere Weise und nicht nach der Apostelgeschichte und nach Philo (vgl. Olshausen zu d. St.), sondern nach Johannes selbst erklärt, der überall das Leben erst mit Christus in die Welt kommen lässt, über die fortwährende Erhaltung der Welt durch Gott oder den Logos aber nichts zu bemerken für gut findet, weil er hier keine falsche gnostische Lehre zu bekämpfen hatte, wie es bei der Schöpfung wahrscheinlich der Fall war (Joh. 1, 3.), oder weil er sich dieselbe als mit der Schöpfung zugleich gegeben, als natürlich in dieser enthalten dachte. — Die angegebene Konstruktion des Prologs ist nur begreiflich, wenn man sich lebendig vorstellt,

Täufers, welche zugleich dazu dient, Jesu Jünger zuzuführen (1, 5. 33. 37. 42. 44. 46.), durch Ziehen einzelner Menschen zu dem Sohne hin (6, 44. 45. 65.), durch ausserordentliche Ereignisse (12, 28.), durch eine verborgene Leitung der äusseren Geschichte (z. B. 11, 51.), durch Beschützung der Gläubigen vor der Welt (10, 29. 17, 15.) zugeschrieben, während der Logos die Belebung der Menschheit und das Gericht ausführt (5, 21 ff.).

Der Thätigkeit des Logos bei der Schöpfung geht sein vorweltliches Sein voran. Seine Entstehung ist nach dem Bisherigen ohne Zweifel als Zeugung, nicht als Schöpfung zu denken; aber es findet sich darüber nichts Ausdrückliches. Es ist noch nicht der Zweck des Johannes, der Spekulation über diesen Punkt Aufschlüsse zu geben; die Hauptsache ist vielmehr für ihn, auszusprechen dass überhaupt ein zweites göttliches Subjekt ausser dem Einen Gott existirt, das allem andern aussergöttlichen Sein vorangeht. Deswegen beginnt er mit den Worten: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ.*: „nicht die Schöpfung ist das Erste (wie 1 Mos. 1, 1.), sondern der Logos.“ Dieser heisst vorzugsweise *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* (1 Joh. 2, 13. 1, 1.). So weit man in der unendlichen Reihe der Zeiten zurückgeht, der Logos ist immer schon vorhanden, während die Welt durch ihn geschaffen ist. Dies ist es was bei Johannes jenen von dieser unterscheidet; zu den Unterscheidungsmerkmalen der absoluten Ewigkeit und der Zeugung aus Gott, welche die spätere Kirchenlehre ausgebildet hat, ist unser Evangelist noch nicht fortgegangen. — Der Zustand des Logos vor dem Akte der Schöpfung wird beschrieben als ein unmittelbares Sein bei Gott (Joh. 1, 1. 2. 18.), was ihn gleichfalls von allem Andern schlechthin unterscheidet (vgl. Joh. 3, 31. 6, 46.), und als ein Besitz der göttlichen *δόξα*, unter welcher nach 17, 5. 24. 13, 31 f. die Negation aller Schranken der Endlichkeit und die innere und äussere Herrlichkeit zu verstehen ist, die der Besitz der Liebe Gottes und das

wie wichtig dem Evangelisten in allen Lehrpunkten der Gegensatz des Christenthums gegen das Heidenthum und besonders gegen das Judenthum war; auf diesen kommt er von V. 1, von V. 9 und von V. 14 aus, und ohne diesen wäre der Prolog viel kürzer und einfacher geworden. — Mit der Schärfe dieses Gegensatzes verlor sich in spätern Zeiten auch die richtige Auslegung des Prologs.

Verweilen in seiner Nähe gewährt. Später ist der Logos bei der Schöpfung und nachdem diese geschehen ist insbesondere im jüdischen Volke thätig, indem er z. B. den Propheten sich zeigt (1, 11. 12, 41. 8, 56.); im Ganzen aber kann das Sein desselben bei oder in Gott doch bis zu seiner Fleischwerdung gerechnet werden (1 Joh. 1, 1: *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.* Joh. 16, 28 *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρός*), weil er vor jener nie auf längere Zeit vom Himmel sich entfernt und nie in die irdischen Lebensbedingungen (*σάρξ*) eingeht. Wenn aber Jesus demungeachtet 17, 5 nicht um die Herrlichkeit vor der Fleischwerdung, sondern um die Herrlichkeit vor der Schöpfung bittet, so geschieht es, weil nur die letztere ein ununterbrochenes, ruhiges Sein bei Gott und das unmittelbare Wirken des Logos in der Endlichkeit mit seinem Auftreten als Mensch ein für allemal geendigt ist, so dass er zu seinem uranfänglichem Zustande zurückkehren kann.

b. Das Verhältniss des Logos zur Welt ist das des Schöpfers zum Geschöpf (Joh. 1, 3. 10.). Auch bei dem Menschen wird nichts weiter gesagt; der Mensch ist nicht etwa das Ebenbild des Logos, weder in körperlicher noch in geistiger Beziehung, sondern eben sein Geschöpf, das ihn, seinen Herrn, allerdings kennen kann und soll (V. 10.), was aber keine grössere Wesenseinheit voraussetzt als die Wesenseinheit zwischen Gott und Mensch überhaupt, wie sie der Religion stets zu Grunde liegt. Von einer philonischen Vermischung des *λόγος* und *κόσμος* *) und einem fortwährenden Vorhandensein des Erstern im menschlichen Geiste (Philo de vit. Mos. lib. 3. p. 672. C. de mundi opif. p. 33. D.) ist bei Johannes keine Spur. Vielmehr ist es nach Joh. 1, 4 (*ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*); 6, 27 (*ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ*

*) In dem Logos des Philo ist nicht die Idee Gottes, sondern die Idee der Welt hypostasirt. Der Unterschied des Logos von der Welt ist nur dass jener unmittelbar, diese erst durch jenen vermittelt von Gott ausgeht. „Der *κόσμος νοητός* ist selbst der *λόγος θεοῦ*" (mund. opif. p. 5. C.). „Diese Welt ist der jüngere Sohn Gottes, weil sie *αἰσθητός* ist; der ältere ist *νοητός*, von dem Gott wollte dass er bei ihm bleibe" (quod Deus etc. p. 298. A.), d. h. der Logos.

ἀνθρώπου, d. h. der menschgewordene Logos, ὑμῖν δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός); 6, 33 (ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ); 6, 51 (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς κ. τ. λ); 6, 57 (καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ); 1 Joh. 5, 11 (ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν); 1 Joh. 1, 2 (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν) eine Haupteigenschaft des Logos dass er und mit ihm Alles was er ist dem Menschen vollkommen verschlossen ist, wenn er nicht selbst einmal zu diesem herabkommt. Das Leben war einst bei Gott, dem Menschen aber unbekannt (ἐφανερώθη); Leben war der Logos von jeher (Joh. 1, 4 erste Hälfte), aber leuchtendes Lebenslicht erst später (ebend. zweite Hälfte, vgl. 9, 4. 5: ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι· ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου). Ehe der Logos Fleisch wird ist auf Erden nichts als Tod und Finsterniss; Leben und Licht wird den Menschen erst durch jenes Ereigniss gegeben. Was der Brief an die Kolosser (3, 3.) von dem verklärten Christus sagt, gilt bei Johannes von dem präexistirenden, dass nämlich das Leben mit ihm bei Gott verborgen ist und bleibt, bis er auf Erden erscheint, und eigentlich bis er hier stirbt (6, 51.) und dadurch die Lebensfülle die er in sich trägt entfesselt. Der Logos ist somit **der einzige Lebenspunkt in dem weiten Universum.** Auch sonst wird an dem Worte Gottes die ζωή, d. h. sowol dass es selbst ewig lebendig ist (Jes. 40, 8. Ps. 119, 89. 1 Petr. 1, 23—25. Hebr. 4, 12. vgl. Joh. 6, 57.), als dass es Heil und Leben gibt (Ps. 107, 20. Jer. 15, 16. Weish. 16, 12. 26. Sir. 43, 28. Eph. 6, 17.) hervorgehoben. Die unbestimmten Vorstellungen dass das Wort Gottes allmächtig (Ps. 147, 15. 18. Jes. 55, 11.), ewig Ps. 119, 89. Jes. 40, 8.), mit der Wahrheit eins sei und sie mittheile (ebend. V. 90. Ps. 93, 5.), dass es das Heilende, Wiederherstellende, Belebende sei, haben sich zu dem Dogma gestaltet dass der persönliche Logos der Ueber- und Vorweltliche, das Organ der Schöpfung, der einzige Träger der Wahrheit und Seligkeit sei, ohne den Alles wüste und leer, dunkel und finster, kraft- und leblos ist.

3. Die dritte Hypostase der johanneischen Dreieinigkeit ist der heilige Geist. Er hat das Eigenthümliche dass er als drittes Glied der Trias erst nach dem Tode Jesu erscheint, dessen Gegenwart auf Erden er der Gemeinde ersetzt, indem er die gleichen Wirkungen wie jener ausübt (14, 16 f. 26. 15, 26. 16, 7 ff.). Joh. 7, 39 ist gesagt, dass „noch kein heiliger Geist war, weil Jesus noch nicht verherrlicht war." Demungeachtet muss derselbe schon in der Lehre von Gott auch abgesehen von der Erlösung in Betrachtung gezogen werden, weil sein Hervortreten nur aus dem Begriffe Gottes selbst verstanden werden kann, und weil erst dieses ganz vollkommen zeigt wie Gott im Verhältniss zur Welt gedacht werden muss.

Nach Johannes ist Gott oder der Vater überhaupt Geist, er hat den Geist nicht an sich oder in sich wie den Sohn, sondern sein ganzes Wesen, seine ganze Person ist Geist. Im alten Testament ist bei Johannes nur von der Wirksamkeit des Logos ausdrücklich die Rede (8, 56. 12, 41.). Im neuen Testament aber besitzt der Sohn nicht nur die Eigenschaften und Kräfte des Geistes (*ἀλήθεια, ζωή*), sondern auch den Geist selbst (16, 15. 1, 33. 3, 34. vgl. S. 35.). In der zuletzt angeführten Stelle ist der Besitz des Geistes als Ursache davon angeführt dass der Sohn „die Worte Gottes redet", während dies sonst von seinem unmittelbaren Verkehre mit dem Vater abgeleitet wird (z. B. V. 32.). Soviel ist jedenfalls gewiss dass das für Gott selbst so wichtige Attribut des Geistes dem Sohne nicht fehlt, indem er es vom Vater fortwährend empfängt (*δίδωσι*). Zugleich ist Jesus der Einzige seiner Zeitgenossen der den göttlichen Geist hat; dem Täufer Johannes fehlt er wenigstens seit Jesus aufgetreten ist (vgl. 1, 26. 3, 30. 31.), den Jüngern ohnedies nach 7, 39. 16, 7. 20, 22. Vor dem Hingange Jesu zum Vater ist also, wenn man von der Welt zu Gott hinaufsieht, das *πνεῦμα* im Vater und Sohn verschlossen oder „es ist noch gar nicht", und andererseits, wenn man Vater und Sohn für sich betrachtet, seinem Gehalte nach in Beiden vorhanden, aber von ihnen noch nicht als besondere Hypostase unterschieden. Dies ist der Fall erst seitdem das *πνεῦμα* als *ὁ παράκλητος* auftritt, vom Vater gesandt und stetig von ihm ausgehend, um die christliche Gemeinde inmitten der Welt zu leiten. Der Ausdruck *ὁ παράκλητος*, der dem sächlichen *πνεῦμα* gegenüber eine Selbstheit bezeichnet und zu der Annahme berechtigt dass er nicht gewählt worden sein würde, wenn

man nicht auch in der objectiven Betrachtung des Geistes von dem Sächlichen zum Persönlichen fortgeschritten wäre, die Parallelisirung mit Christus (*ἄλλον παράκλητον* 14, 16.), die Stellung welche er nach 15, 26. 27 neben den unmittelbaren Jüngern, den Aposteln, einnimmt (*ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ*), der Umstand, dass von einem *ἔρχεσθαι* des Paraklet so oft die Rede ist (15, 26. 16, 7. 8. 13.), dass er nicht blos in, sondern bei den Christen (*μεθ' ὑμῶν, παρ' ὑμῖν μένει* 14, 16. 17. vgl. *πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν ποιησόμεθα* V. 23.) sein soll, besonders aber die Sätze *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσῃ λαλήσει* (16, 13.), was wie bei Christus (5, 30: *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν· καθὼς ἀκούω κρίνω κ. τ. λ.*) heisst, der Geist sei eine von Gott und Christus verschiedene Person, aber desungeachtet sei von ihm keine unrichtige Belehrung zu fürchten, weil er doch wieder von jenen beiden schlechthin abhängig sei, ferner *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν* (16, 14.), wo er als eine zwischen Christus und der Gemeinde stehende, jenen zu dieser gleichsam hinübertragende Person auftritt, indem er Christum in sich aufnimmt und hernach wieder verkündigt: diess Alles, damit zusammengenommen, dass gerade in den Abschiedsreden nie ein poetischer Schwung der Darstellung zu bemerken ist der zu einer blos rhetorischen Personifikation veranlasst hätte, dass vielmehr gerade die Sätze über den Paraklet stets ganz streng und ruhig dogmatisch gehalten und auch von Sätzen dieser Form stets umgeben sind (14, 15—20. 24—26. 15, 25—27. 16, 7—16, besonders V. 7 *ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν* u. V. 15 *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν. διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν*), beweist dass von einer transscendenten Persönlichkeit die Rede ist, welche vom Vater und Sohn, von den Gläubigen und von dem Inhalte den sie mittheilt bestimmt geschieden ist. Nur ist diese Scheidung keine ausschliessende. Der Paraklet unterscheidet sich vom Logos dadurch dass er nicht wie dieser als eine in der Weise der geschichtlichen Wirklichkeit, d. h. mit Fleisch und Blut umgebene Person auftritt und Andern so gegenüber steht, wie dies gewöhnlich bei Individuen stattfindet; er ist vielmehr Beides, ein Lebensprinzip das von Gott ausströmt (*ἐκπορεύεται*) und in die einzelnen Geister der Menschen eingeht um sie zu erfüllen und zu durchdringen (20,

22. 7, 38. f.), und ein unsichtbares (14, 17.) Subjekt, welches die Wahrheit vom Vater und Sohn zu den Gläubigen hinüberträgt, er ist sowol Geist der Andern immanent ist oder wird, als ein Geist der auch wieder ausser ihnen ist.

Was nun das Verhältniss des Geistes zu Vater und Sohn betrifft, so ist er, wie wir oben sahen, dem Gehalte nach mit Beiden eins, er ist absolut göttlich, er ist das Göttliche selbst, sofern es vom Vater und Sohn zu Andern hinübergeht. Der Umfang seiner Wirksamkeit ist aber noch weit enger als es bei dem Logos der Fall ist, indem er es nur mit der innerhalb der weiten Schöpfung liegenden christlichen Gemeinde zu thun hat, und auch mit ihr nur so lange sie noch der Welt angehört, da die Befreiung von allen kosmischen Verhältnissen dem Sohne zugeschrieben wird. Wie dem Vater, der „ihn sendet", ist er auch dem Sohne schlechthin untergeordnet, da auch dieser „ihn sendet" und selbst mittheilt (20, 22.), und da „er nicht von sich selbst redet, sondern nur was er hört", sowie auch seine Thätigkeit hauptsächlich die Belehrung über den Sohn zum Gegenstande hat und diesen durch Fortsetzung seines Werks auf Erden „verherrlicht", ohne sein persönliches Wiedererscheinen in einzelnen Fällen überflüssig zu machen. Ebenso aber wird er zweitens, wie der Sohn, immer noch als Eine Substanz mit dem Vater betrachtet, indem auch der Vater die Gläubigen „reinigt" und „heiligt" (15, 2. 17, 17.) und der Vater ihn stetig von sich ausgehen lässt (*ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*), ihn also nicht von sich selbst lostrennt. Ebenso bildet er auch wieder Eine Substanz mit dem Sohne, wenn die Mittheilung der vollkommenen Erkenntniss nach dem Hingange Christi nicht nur dem Geiste, sondern auch Christus selbst zugeschrieben wird (vgl. 16, 25 mit 14, 25. 26. 16, 12. ff.). Nach der einen Betrachtungsweise sendet Christus den Geist, um den Gläubigen sein Bild vorzuführen (*ἐμὲ δοξάσει*); nach der andern kommt Christus selbst im Medium des Geistes zu ihnen (14, 16 — 19, besonders *ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε*). Der Geist ist also entweder ein Drittes zum Vater und Sohn, und dann, um mit diesen in schlechthiniger Einheit zu sein und zu bleiben, eine Form ohne eigenen Inhalt (*ὅσα ἀκούσῃ λαλήσει*), oder aber nichts als die reale Mittheilung des Vaters und Sohns an den Menschen, der Vater und Sohn als im Elemente des Geistes auf Erden

sich herabsenkend gedacht; er ist eine Persönlichkeit, welche entweder nur nach Anleitung jener Beiden redet, oder aber sie vollkommen durch sich hindurchscheinen zu lassen bestimmt ist, ganz so wie Gott und der Logos sich zu einander verhalten.

Das Eigenthümliche der johanneischen Dreieinigkeit ist nach dem Bisherigen, 1) dass sie, gewiss in ihrem letzten, vielleicht auch in ihrem mittlern Glied, eine in der Zeit sich entfaltende ist. Zuerst ist der Sohn und hernach der Geist vorhanden, um die Schöpfung und später die Vereinigung der Welt mit Gott möglich zu machen. Dieser temporellen Evolution entspricht 2) eine dreifache Abstufung. Unter dem Vater steht zuerst der Sohn, wie jener göttlicher Natur, aber in bestimmter Sphäre und als geschichtliche, in die Endlichkeit eingehende Person wirkend; unter diesem wieder der Geist, sein Werk fortsetzend, aber auf der andern Seite neben den Sohn auf dieselbe Stufe tretend, weil der Vater nicht die Vermittlung des Sohnes bedarf um auf den Geist zu wirken, sondern mit diesem in unmittelbarer Einheit bleibt (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), obgleich das zweite Glied, der Logos, immer das Prius behält, das Dritte, den Geist, zum Stellvertreter und Abbild seiner zu haben, wie er selbst zum Vater sich verhält. In dem Verhältnisse der Drei zur Welt spiegelt sich diese Abstufung 3) wiederum darin ab, dass die Sphären der Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes wie drei Kreise in einander liegen, indem der Vater das Ganze umschliesst, der Sohn die Schöpfung und Erlösung, der Geist die Verwirklichung der letztern innerhalb des menschlichen Selbstbewusstseins zu seinem Gegenstande hat, nur dass diese drei Sphären auch wieder als Eine betrachtet werden können, indem die Sphären des Sohnes und Geistes auch als solche gelten in welchen Niemand anders als der Vater selbst thätig ist. Ebenso ist es endlich 4) auch abgesehen von der Welt innerhalb des göttlichen Wesens selbst, indem auf dem höchsten Standpunkte der Betrachtung Sohn und Geist nicht Totalitäten für sich sind, welche vom Vater blos abhängen, sondern Momente in der Einen Totalität

des **Vaters**, welcher die **ganze Substanz**, das die beiden Andern in sich setzende und erhaltende Subjekt ist.*)

*) Was schliesslich noch die Frage betrifft, ob Joh. eine **immanente Wesenstrinität** oder nur eine Offenbarungstrias lehre, so ist einmal dies gewiss dass bei J. von einem Unterschiede zwischen einem *λόγος προφορικός* und *ἐνδιάθετος* und von einer Auskunft darüber wie das Heraustreten des immanenten Wortes aus Gott zu denken sei sich gar nichts findet (vgl. **Lücke**, Theol. Stud. 1840. I. S. 93.) Nur darf man nicht sagen, Johannes meine mit seinem *λόγος* den *λ. προφορικός* (a. a. O.); denn er macht diese Trennung überhaupt nicht und lässt ja seinen Logos, ob er gleich der Zahl nach ein zweites Subjekt zu dem Einen Gott ist, dennoch in diesem sein. Es ist ferner, wie schon gegen Frommann gezeigt wurde, bei J. keine dualistische Relation in Gott selbst, durch welche dieser erst sein eigenes Selbstbewusstsein gewönne, vorhanden. Aber auf der andern Seite ist es wieder zu viel, wenn man behauptet, der joh. Logos sei kein anderer als der philonische, das ewige Offenbarungsprinzip, nur ein Moment der Offenbarung Gottes in Beziehung auf die Welt (v. a. O. S. 94. 93.) J. sagt vielmehr keines von Beiden, weder dass Gott den Logos an sich habe **blos** um sich zu offenbaren, noch dass er ihn auch hätte, wenn er sich nicht offenbaren wollte; dieser Unterschied ist ihm gar nicht zum Bewusstsein gekommen, und es kann daher aus seiner Lehre sowol die Ansicht dass Gott den Logos gesetzt habe um die Welt hervorzubringen entwickelt werden, wenn man nur an der Vor- und Ueberweltlichkeit desselben festhält, als auch die weitere dass Gott als liebender, aus sich herausgehender Vater auch abgesehen von der Welt einen geliebten Sohn habe, wenn man dabei nur die zwei Punkte nicht aus dem Auge verliert, dass dieser geliebte Sohn vom Vater dadurch sich unterscheidet dass die Möglichkeit das die Endlichkeit schaffende und belebende Prinzip zu sein von dem Begriffe des Erstern unmöglich zu trennen ist, und dass der Vater sich **nur** durch diesen Sohn an die Welt offenbaren kann. **Irenäus** blieb bei der einfachen Lehre des Johannes stehen, um jeder gnostischen *προβολή* auszuweichen (2, 28.), und fügte nur die zweite Wortbedeutung von *λόγος* hinzu, nämlich das Denken, so dass ihm der Sohn das ewige Aussprechen dieses Denkens ist und diese seine Ewigkeit (2, 30, 9.) abgerechnet zum Vater sich verhält wie der joh. Paraklet zu Gott sofern dieser selbst Geist ist (2, 28, 5: Deus autem, totus existens mens et totus existens logos, quod cogitat hoc et loquitur, et quod loquitur hoc et cogitat. Cogitatio enim eius logos et logos mens, et omnia concludens mens ipse est

pater). **Tertullian** und die **Apologeten** dagegen lassen den persönlichen Logos erst entstehen, als die Welt hervorgebracht werden sollte; jedoch ist derselbe auch bei ihnen vor- und überweltlich, theils weil die Welt erst nach ihm entstand, theils weil sie ihn vorher als *ἐνδιάθετος* im Vater existiren lassen (Theoph. ad. Aut. 2, 10. Tert. Prax. 5.). **Origenes** endlich verwarf diese *προβολή* wieder, weil „Gott nicht anfangen konnte Vater zu sein, da er immer vollkommen ist und immer die Macht hat Vater zu sein, und es gut ist dass er Vater eines solchen Sohnes ist," hielt jedoch eben so sehr daran fest dass der Sohn Prinzip der Welt sei (**Thomasius**, Origenes, S. 131. 154. 209. 216.). Bei Joh. aber ist dies Alles noch ungeschieden; sein Logos aber ist wirklich auch ein Keim der ontologischen Trias, oder dieser wenigstens nicht entgegengesetzt, wie der des Philo.

II. Lehre von der Welt.

Erstes Kapitel.

Die Welt als Geschöpf Gottes durch den Logos.

Die Welt, oder der Inbegriff dessen was ausser (extra) Gott existirt, ist von Gott durch den Logos geschaffen. Es wird von Johannes (1, 3.) sehr bestimmt hervorgehoben dass „nichts was ist ohne den Logos wurde." Allein diese Worte können einen mehrfachen Sinn haben. Entweder sollen sie versichern dass nichts auf andere Weise als durch den Logos d. h. durch die schaffende Hand Gottes selbst entstanden sei, so dass der Stelle ein Gegensatz gegen eine Vorstellung der Gnosis zu Grunde läge, nach welcher die Materie nichts von Gott Erschaffenes ist. *) Oder will Johannes sagen, Gott habe nichts ohne die Vermittlung des Logos erschaffen, indem die Voraussetzung dass Alles von Gott erschaffen ist feststeht und es sich nur um das Wie dieses Schaffens handelt. Wenn Gott nichts erschuf ohne den Logos als Organ seiner Thätigkeit zu gebrauchen, so war die Wirksamkeit des Logos bei der Schöpfung keine partielle, es gibt keinen Theil der Welt der von Gott unmittelbar oder auch durch ein anderes Wesen als den Logos hervorgebracht ist. Weder Gott selbst noch ein anderer höherer Geist ist der Demiurg, sondern der Logos. Diese zweite Auffassung ist der ersten vorzuziehen, weil Johannes schon V. 1. von dem Gesichtspunkt ausgeht dass ausser Gott (praeter Deum) auch ein Logos, ein zweiter Gott existire. Im Anfang war nicht blos Gott, sondern auch der Logos u. s. w. Ebenso hat V. 3 den Sinn: die Welt wurde nicht von Gott allein, sondern durch die Vermittlung

*) So Frommann, S. 154, obgleich S. 35 alle Berücksichtigung des Gnosticismus im Joh. Ev. abgewiesen wird!

des Logos erschaffen, und diese Vermittlung fand bei Allem was geschaffen wurde bis aufs Einzelnste hinaus statt, Gott liess überall den Logos zwischen sich und die Welt treten, es gibt ausser dem Einen Weltschöpfer noch einen zweiten, den Logos. So ist in Einem auch hier die abstrakte Einheit Gottes, der starre jüdische Monotheismus negirt zu Gunsten des Logos, und die Welt in dieselbe schlechthinige Abhängigkeit von Letzterem versetzt wie von Gott selbst (wie in V. 9. 10. 5, 17—21), in Einem der spezifische Unterschied des Christenthums vom Judenthum und der absolute Charakter den das erstere als die Religion des Weltschöpfers hat ausgesprochen. Dies hindert jedoch nicht dass Johannes vielleicht zugleich gnostische Vorstellungen die aus dem Judenthume stammten, z. B. die Erschaffung der Welt durch andere höhere Geister, berücksichtigte, da *χωρὶς αὐτοῦ* Beides zumal bedeuten kann: „nicht durch den Logos, sondern durch Gott selbst" und „nicht durch den Logos, sondern durch einen Andern ausser Gott." Die Hauptsache bleibt aber nach V. 10 für die johanneische Lehre von der Welt, dass diese zum Logos im Verhältniss des Geschöpfs zum Schöpfer steht. Ohne Zweifel sind unter *πάντα* auch die Engel und der Teufel einzureihen (*οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν*). Die Engel, so wenig sie bei Johannes hervortreten*), sind, was mittelbar aus der Stelle 1, 52 (*ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) folgt, dem Logos sehr bestimmt untergeordnet. Dieser ist, wie Schnekkenburger S. 66 seiner Beiträge bemerkt, gleichsam der Ort der Engel, der feste Punkt um den sie sich schaaren, d. h. das Dogma von der Göttlichkeit des Stifters des Christenthums hat sich schon so bewusst nach allen Seiten ausgebildet, dass nicht vergessen wird ihn von den Engeln, den Dienern der göttlichen *δόξα*, umgeben zu denken.

*) Frommann, S. 170, glaubt, Joh. kenne gar keine Engel. Sie sind aber 1, 52. 20, 12 und 5, 4 (vgl. de Wette z. d. St.) deutlich genug als existirend angenommen. Zudem müsste es uns sehr wundern, wenn sich schon bei Joh. der Glaube an die Engel verloren hätte, welchen ja auch die gebildetsten Christen der ältesten Zeit, die Gnostiker und Alexandriner, hatten. Einer modernen Theologie, welche gern ihr eigenes System schon bei Joh. finden möchte, müsste freilich das Fehlen des Glaubens an Engel in den joh. Schriften sehr willkommen sein.

Zweites Kapitel.

Verhältniss der Welt zum Wesen Gottes.

Die Welt, und in ihr insbesondere der Mensch, dessen religiöse und sittliche Anlage bei Johannes vorausgesetzt und darum nicht näher entwickelt wird *), ist zwar von Gott schlechthin abhängig, aber

*) Frommann gibt S. 160. ff. eine weitläufige religiöse Anthropologie. Auf Grund der nicht richtig verstandenen joh. Sätze: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (worüber oben S. 103. ff. 106. f. zu vergleichen sind), ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον (vgl. ebend.), λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ἑαυτῷ ἔχειν (Joh. 5, 38, wo von einem sogenannten innern Worte keine Spur ist, sondern blos denen welche an der jüdischen Religion festhalten gesagt ist, das Wort Gottes könne in ihnen, ob es ihnen gleich bekannt sei, nicht Wurzel gefasst haben, weil sie ihm in dem Augenblicke da er seinen Sohn sende und durch diesen sich unmittelbar selbst offenbare, nicht glauben, ihr Wissen von Gott sinke zu einem blossen Vorgeben herab, weil es nicht die Frucht der Annahme des Zeugnisses das er in seinem Sohne ablegt trage) wird behauptet, nach Joh. sei der Logos Licht der geistigen Schöpfung, indem sein göttliches Leben für die vernünftige Kreatur zum Lichte werde. Dieses göttliche Licht sei „der Inhalt der Vernunft“ (diess ist philonisch, nicht johanneisch), die Fähigkeit die Wahrheit in sich aufzunehmen. Ebenso wird S. 170. ff. gesagt, das σπέρμα θεοῦ (1 Joh. 3, 9: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, wo nach Vergleichung anderer Stellen, 1 Joh. 3, 24. Joh. 3, 4. ff., das durch das Christenthum in den Menschen eingesenkte neue Lebensprinzip gemeint ist) bedeute „das Wort Gottes, welches in dem Licht das der Logos in der Seele des Menschen entzüudet, dem Menschen ins Herz gegeben ist, welches die Wahrheit ihm offenbart, dasselbe was anderwärts durch die Formel ausgedrückt wird, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen,“ u. S. 182, die Bestimmung des Menschen, der Zweck der göttlichen Offenbarung in der Kreatur sei die Gemeinschaft zwischen Gott und der Kreatur (was aber nach 1 Joh. 1, 3 blos Zweck der Offenbarung Gottes im Christenthum ist). Selbst Neander spricht S. 759. f. davon dass nach J. der menschliche Geist nach dem Bilde des göttlichen Logos geschaffen sei, dass dieser nicht aufhöre den Seelen der Menschen sich zu offeubaren. Aber diess

auch wesentlich von ihm verschieden. In dieser Beziehung heisst sie *ὁ κόσμος οὗτος*, d. h. die Welt, welche eben diese Welt ist, die zunächst mit Gott nichts zu thun hat (8, 23. 12, 25. 18, 36.). Sie ist ferner von Gott entfernt, wie „das Untere" von „dem Obern"; wer in der Welt ist kann nicht zu Gott hinauf (8, 22. 23.), und kann sich mit Diesem auch dem innern Wesen nach nicht vergleichen (3, 31: *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν*). Sie steht Gott gegenüber, wie die *γῆ* dem *οὐρανός* (3, 31. 27.), d. h. wie das Endliche dem Unendlichen, das Materielle dem Geistigen, das schlechthin Kleine und Unbedeutende dem schlechthin Erhabenen. Insbesondere kann der Mensch das Wahre nicht wissen (3, 27. 31.) und nicht vollbringen (*οὐκ ἐκ θελήματος ἀνδρός* 1, 13.), er kann Gott nicht erkennen (1, 18. 1 Joh. 4, 12.) und ist nicht im Stande diese seine Endlichkeit zu überwinden (was aus 1 Joh. 5, 4. 5 folgt). Seinen bestimmtesten Ausdruck findet diess Verhältniss in dem Gegensatze von *σάρξ* und *πνεῦμα* (Joh. 1, 13. 3, 3—8.). Unten ist nichts als Fleisch, das Obere aber ist Geist (3, 3. 5.), und nur der Geist kann mit Gott Gemeinschaft haben (V. 5.). Der Mensch stammt aus dem Fleisch und ist darum auch nichts als Fleisch, das den Geist nicht hat (V. 6. vgl. 27.). Er ist als Mensch unfähig auf den Standpunkt des Göttlichen sich zu erheben, er kann es nicht erreichen mit Verstand und Willen, kurz er steht mit Gott in dem diametralen Gegensatze von Fleisch und Geist, der nur durch den Geist selbst (V. 7. 8.) überwunden werden kann. — Aus diesem, nicht etwa erst durch einen Fall Adam's herbeigeführten, sondern wesentlichen, a priori vorhandenen, unmöglich (3, 27 *οὐ δύναται κ. τ. λ.*) anders zu denkenden, Verhältniss der Welt zum Wesen Gottes ergibt sich nun, indem

Alles beruht auf falscher Auffassung der betreffenden Stellen. Nur im alten Testament erscheint der Logos zuweilen vor Einzelnen persönlich. Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Logos tritt bei J. hinter der Ebenbildlichkeit des Letztern mit Gott ganz zurück; erst bei Irenäus und Tertullian erscheint diese schon altpaulinische Idee wieder. Man ist von Paulus her eine ausführliche religiöse Anthropologie gewohnt, dem modernen Bewusstsein sagt diese subjektive Sphäre besonders zu, die richtige Auslegung des Prologs ist der unhistorischen Betrachtungsweise abhanden gekommen; daher jene Missverständnisse.

ihr religiöser Zustand bestimmter ins Auge gefasst wird und zugleich der Begriff der Sünde hinzutritt, die wirkliche Lage der Welt welche der johanneische Lehrbegriff, mitten im härtesten innern und äussern Kampf des Christenthums mit seinen Gegnern stehend, zu seiner Voraussetzung und Grundlage macht.

Drittes Kapitel.

Der religiöse und sittliche Zustand der Welt im Allgemeinen.

Dieser Zustand ist das vollkommene Gegentheil von dem was wir oben als Bestimmungen des göttlichen Wesens fanden, Unwahrheit, Lüge, Hass, Fleischlichkeit, Sünde, Tod, was Alles in dem Begriffe der Finsterniss (Joh. 1, 5. 8, 12. 1 Joh. 1, 5. 6. 2, 11.) zusammengefasst wird. Es ist ein Zustand der Menschheit im Ganzen und Grossen, schon zu Kain's und Abels Zeit und über diese noch hinaus sogleich mit dem Dasein des Teufels (1 Joh. 3, 8. ff.) vorhanden. Er wird als ein gegebener aufgenommen, indem er nicht wie bei Paulus und in der spätern Kirchenlehre auf einen bestimmten, zeitlichen Anfang zurückgeführt, sondern es für Johannes, den Vertreter der geistigen Auffassung des Christenthums, Hauptsache ist ihn in seinem Begriff, in seiner schlechthinigen Un- und Widergöttlichkeit, nebst dem Verderben das er mit sich führen muss, darzustellen. Wie seine Dauer in der Zeit, so ist auch sein Umfang nicht genau abgegrenzt; er ist eben der Zustand an welchem die Welt im Allgemeinen leidet. Johannes geht nicht darauf aus, ihm von vorn herein eine Ausdehnung über die ganze Menschheit zu geben, sondern zeigt sich auch hier als einen Schriftsteller der das Wesen der Dinge vor Allem sich zum Ziele seiner Betrachtung setzt, indem er, wo er diesen Zustand der Entfremdung von Gott einmal vorfindet, sogleich zu der Entwicklung des innern Widerspruchs fortgeht, in welchen der ihm Anheimgefallene sich zu Gott und seiner eigenen Bestimmung setzt. Er legt an die Menschheit nicht einen von aussen hergebrachten Maassstab an,

sondern malt mit scharfen Zügen die verschiedenen Gestalten ihres religiösen und sittlichen Verhältnisses zu Gott.

1. Die erste, sozusagen unschuldigste Gestalt desselben ist die Unbekanntschaft mit der wahren Religion, die Finsterniss im Menschen, über deren Ursache nichts weiter angeführt wird als dass ihm die Anschauung des göttlichen Lichtes noch nicht zu Theil geworden ist. 9, 41 sagt Jesus zu den Juden: „wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde," V. 39 in Bezug auf einen so eben gläubig Gewordenen, der durchaus nicht als Sünder in Betracht gezogen ist (V. 3.): „dazu bin ich gekommen dass die Nichtsehenden sehend werden," und 15, 22. 24, wenn er nicht gekommen wäre und vor den Juden geredet und Zeichen gethan hätte, so „hätten sie keine Sünde." Es gibt also Fälle wo nichts als das Fehlen der historischen Offenbarung Gottes schuld an der Finsterniss, die Finsterniss nichts als die Entbehrung des Lichts ist. Allein *σκοτία* bezeichnet nicht nur den mangelhaften religiösen Zustand, sondern immer zugleich auch das mit diesem gegebene finstere Schicksal des Subjekts, das Fehlen nicht nur des Wahrheits- sondern auch des Lebenslichtes (8, 12.). Wer vom Lichte nichts sieht, „wandelt in der Finsterniss und weiss nicht wohin er geht" (12, 35. 1 Joh. 2, 11.). Ob nun das mit diesen Ausdrücken bezeichnete gänzliche Abkommen von Leben, Gnade und Seligkeit auch auf Menschen anzuwenden ist welche blos in der oben beschriebenen *σκοτία* sich befinden, darüber ist bei Johannes nichts gesagt. Indess kann jene Unbekanntschaft mit der Wahrheit gar leicht zur Sünde führen, wie aus dem Gegensatze dass „wer liebe, im Lichte wandle und nichts Arges in ihm sei," erhellt, die Finsterniss kann ihn „ergreifen" (12, 35.), d. h. unter Anderem auch sittlich zu Falle bringen. Die religiöse und die sittliche Entfremdung von Gott stehen dann in dem Verhältnisse dass jene die erste, diese die zweite, jene die Ursache, diese die Folge ist.

2. Eine weitere Hauptform ist die *σκοτία* die von der Wahrheit nichts wissen will, theils wegen eines habituellen, bösartigen, weiter nicht erklärten Hängens an dem Unwahren, theils aus bösem Gewissen, theils aus Selbstsucht und aus fleischlichem Sinne überhaupt, der den ganzen Menschen gegen das Höhere verblendet. a) Das Erste ist vor Allem dem Teufel zugeschrieben, der „nicht in der Wahrheit steht," d. h. dessen Standpunkt ein ganz anderer ist als der der Wahr-

heit, „in dem keine Wahrheit ist, der vielmehr ein Lügner und Vater der Lüge ist, der wenn er von der Lüge spricht aus seinem Eigenen spricht." Ebenso den Juden zu welchen Jesus sagt: „weil ich die Wahrheit spreche, glaubet ihr mir nicht, die Gelüste eures Vaters wollet ihr thun" (8, 44. f.). Solche Subjekte bilden eine Klasse von Wesen, welche von der Wahrheit zwar wissen, mit ihr nicht unbekannt sind, aber gerade in Folge davon dass sie dieselbe hören (V. 45. 31.) ihr sich widersetzen, weil sie „in ihnen nicht ist, keinen Platz findet" (V. 37.), weil sie der Lüge so anhängen dass es ihnen schlechthin „unmöglich ist die Wahrheit zu hören" (V. 43.), weil das Widerstreben gegen diese ihre andere Natur und unwiderstehliche Lust (ἐπιθυμία) ist. Sie „sind nicht aus Gott," Gott kann gar nicht ihr Vater sein (8, 47. 42: εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ). Es gibt also Menschen welche die göttliche Wahrheit gerade deswegen weil sie Wahrheit oder das ist was unbedingt Anerkennung fordert und den rechten Weg weist verschmähen, indem sie sich der Unwahrheit unbedingt ergeben haben; es gibt ein Widerstreben gegen Gott, das ausser sich selbst keinen weitern Grund hat (vgl. 15, 25 ἐμίσησάν με δωρεάν), sondern eben vorhanden ist*), und das ausserdem so stark und festgewurzelt ist dass es sich nicht brechen lässt. Der subjektive Ausdruck dafür ist, sie wollen und können die Wahrheit nicht hören, sondern haben das Gelüste dieselbe zu vertilgen; der objektive, die Wahrheit findet keinen Platz in ihnen, sie sind nicht aus Gott, d. h. sie sind in den Bereich der Unwahrheit und Lüge gebannt, sie sind vom Teufel gerade so unmittelbar abhängig wie der Sohn Gottes von seinem Vater (V. 38: ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε u. V. 40: τὴν ἀλήθειαν ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ). b) Mehr als eine eigensinnige Flucht vor der Wahrheit erscheint die Liebe zur Finsterniss, wenn sie (Joh. 3, 19. ff.) aus dem subjektiven Grunde entsteht dass die Menschen die Wahrheit

*) D. h. das Christenthum ist die absolute Religion, Christus ihr ebenso reiner und sündloser als wundervoller Verkündiger; das Widerstreben gegen ihn, das Festhalten an einer andern Religion kann daher keinen positiven Grund haben (15, 22.), es ist eben die abstrakte Widerspenstigkeit, die abstrakte Lügenhaftigkeit, der abstrakte Hass.

nicht hören wollen, weil sie ihre Sünden ihnen vorhält, weil sie nicht blos über das Rechte belehrt, sondern auch das Unrechte aufdeckt, „überweist." Hier ist andere Sünde, sittliche Verfehlung das Erste und die Ursache, welche sich mit der leicht erregten Abneigung gegen die Wahrheit überhaupt, mit der religiösen Selbstentfremdung von Gott vereinigt. Durch den Anlass welche sie zu dieser Abneigung gibt kann jede Sünde, die ohne diese Zugabe den Menschen vielleicht nicht zu diesem Extreme der Verschuldung gebracht hätte (9, 41.), zu einer schlechthinigen Entgegensetzung gegen Gott werden. Der Sünder „kommt" aus bösem Gewissen entweder gar „nicht an das Licht", oder spricht er, wenn dieses ihm sein Wandeln in der Finsterniss der Sünde vorhält, „er sehe" (9, 41.), oder er leugnet seine Sünde und erkennt eben damit auch Gott nicht an und „hasst" ihn wegen seiner Rüge (vgl. auch 16, 20.), daher „seine Sünde und er selbst in der Finsterniss bleibt", wodurch er sich zugleich das Schicksal der Ausschliessung von aller Theilnahme an der göttlichen Gnade und am ewigen Leben (3, 18. 36.) zugezogen hat. c) Ein weiterer Grund der bewussten und verschuldeten Abkehr von dem Licht ist die Selbstsucht, welche theils in der Liebe zum eigenen Leben, in der Scheu vor aller Aufopferung, theils in der Liebe zur Ehre bei den Menschen und in der Furcht das Ansehen bei diesen zu verlieren besteht (12, 25. 43. 7, 18. 5, 44.), welche aber mit nichts Anderem als mit dem „Verluste" des Lebens und des „Ruhms vor Gott, vor dem Einzigen" bei dem Ruhm zu suchen ist, endigt. d) Endlich führt die fleischliche Natur des Menschen ihn auch zu fleischlichem Urtheilen über das Göttliche und damit zu dem Widerstreben gegen dasselbe, wenn es vor ihn tritt. Die Menschen „urtheilen nach dem Fleisch" (8, 15.), sie wollen vom Göttlichen nichts wissen, weil es über ihre niedrige und beschränkte Sphäre hinausliegt (V. 13. 14.), weil sie es nicht mit Händen greifen können (14, 17.), weil sie am „äussern Anschein" hängen (7, 24. 6, 52. 63.), sie bescheiden sich nicht ihr Unvermögen einzugestehen, sondern verwerfen das was demselben abhelfen will (3, 31. 32.).

3. Ein solches ausdrückliches, bewusstes Sichabkehren des Menschen von der religiösen Wahrheit ist jedoch nicht überall nothwendig um jene Entfremdung von Gott hervorzubringen. Vielmehr ist die Sünde überhaupt, das Nichtthun dessen was recht ist, schon an

sich ganz dieselbe Entfernung aus der Gemeinschaft mit dem Wesen und mit der Liebe Gottes, wenn sie es auch nicht sein will, da das Wesen der Sünde der Idee Gottes schlechthin widerspricht und deswegen den welcher sich ihr ergibt sogleich auch schlechthin von Gott scheidet und ausschliesst. Die Sünde ist soviel als *ἀνομία* (1 Joh. 3, 4.), Verletzung des göttlichen Willens, oder ein Handeln gegen die *δικαιοσύνη*, gegen das was sein soll (vgl. V. 7 und 8.), gegen das *θέλημα τοῦ θεοῦ* (2, 17.). „Wer aber nicht Gerechtigkeit thut ist nicht aus Gott“ (3, 10.), wogegen „wer Gerechtigkeit thut, weil Gott gerecht ist, aus Gott geboren ist“ (2, 29.) oder das Wesen Gottes in sich hat. Anschaulicher wird diese Unvereinbarkeit mit dem Wesen Gottes durch den Ausdruck *ἐν σκότει περιπατεῖν* (1 Joh. 1, 6.) bezeichnet, der die Sünde als reinen Gegensatz gegen das leuchtende Licht Gottes, das Sündigen als eine von Gott schlechthin ausgeschlossene und ausschliessende Sphäre darstellt. Das ausschliessende Verhältniss bezieht sich nicht blos auf das Handeln, auf den sittlichen Zustand des Menschen; vielmehr ist (3 Joh. 11. 1 Joh. 3, 6. 2, 3.) die Sünde die ein Mensch begeht ein Beweis dass in ihm auch keine Erkenntniss von Gott ist und ein Hinderniss dagegen dass er diese Erkenntniss habe, sie ist in Einem Ursache und Folge auch des Nichterkennens Gottes, weil sie aus der absoluten Entfernung vom Wesen Gottes herstammt und wiederum in sie hineinführt, wie die Finsterniss in einem Menschen Beides zugleich, sowol ein Herausgehen aus der Sphäre des Lichtes, ein Fliehen vor ihm als ein Sichverschliessen gegen das Licht, ein Verscheuchen desselben ist. Die sittliche Abkehr von Gott ist zugleich eine religiöse Entfremdung von ihm, die Sünde verrückt den ganzen Standpunkt des Menschen gegen Gott, Sünde und Wissen von Gott können nicht neben einander bestehen; sondern die Sünde geht entweder, wie wir oben gesehen, aus dem Nichtwissen hervor oder veranlasst sie dasselbe, indem für den Sünder Gott augenblicklich in eine absolute Ferne rückt und ihm fortan ferne bleibt, wie uns mit dem Einbrechen der Nacht das Sonnenlicht verschwunden ist (12, 35 *ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ*). Mit dieser Entfernung von Gott aber ist der Mensch zugleich von dem rechten Weg abgekommen (*ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει* ebd.), er gleicht einem seines Augenlichts Beraubten (*ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ*), einem ohne Ziel und ohne Führer einsam

im Dunkel Umherwandelnden, d. h. er hat zugleich allen sittlichen Halt, alle richtige Beurtheilung der Dinge, alle Hülfe deren er bedarf um durch das Leben sich hindurchzufinden verloren, er ist von seiner Bestimmung abgekommen und hat sein ewiges Heil verscherzt. Der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniss ist, wie wir sehen, im joh. Lehrbegriff nicht blosses Bild, sondern liegt seiner Weltanschauung zu Grunde und drückt sie vollkommen aus. Auf andere Weise ist Dasselbe in dem Worte Jesu, dass „jeder der da Sünde thut ein Knecht der Sünde ist", ausgedrückt. Die Sünde ist nicht blos ein einzelnes böses Thun des Willens, welches den ganzen Menschen nicht berührt, sondern jede Versündigung ist eine Hingabe an die Macht des sündlichen Prinzips, obgleich dies auf verschiedene Weise der Fall sein kann, indem z. B. eine Sünde, nachdem der Mensch bisher Gott noch treu gewesen ist, ihn von Gott entfernt und ihm damit die Fesseln der Anhänglichkeit an das Böse anlegt, oder bei einem Andern eine einzelne Vergehung nur ein Beweis davon ist dass er schon zuvor in in den Abgrund des sittlichen Verderbens versenkt war (wie z. bei Kain 1 Joh. 3, 12.). Auch die Verdunklung des Wissens von Gott durch die Sünde ist in δοῦλος enthalten (vgl. 8, 31.). Man sieht an Johannes, wie man, ohne an eine so materielle und äusserliche Vorstellung wie es die von der Erbsünde ist auch nur zu denken und das Böse aus dem Gebiete des Geistes in die gar nicht hierher gehörige Sphäre der Natur herabzuziehen, doch den intensivsten Begriff der Sünde haben kann, wenn man ihre objektive Unvereinbarkeit mit Gott und ihre subjektive Wirksamkeit im menschlichen Bewusstsein (vgl. besonders 1 Joh. 2, 11.) zumal ins Auge fasst und auf ihre abstrakte Höhe steigert. Ihr Widerspruch gegen Gott und gegen die Richtung des menschlichen Geistes auf Gott, ihr Begriff und ihre Macht sind vollkommen eins; dies liegt in den Worten: wer sündigt „ist in der Finsterniss und wandelt in der Finsterniss." Ausserdem enthält der Ausdruck δοῦλος τῆς ἁμαρτίας noch das Weitere (8, 35.) dass der Sünder weil er von Gott sich gänzlich entfernt hat auch von seiner Gnade und Liebe ausgeschlossen ist. Das Dasein in diesem Leben erscheint hier (vgl. 11, 9.) als eine Vergünstigung die Gott gewährt, indem auch der Sünder so lange er das Licht dieser Welt sieht „im Hause" Gottes ist oder mit Gott gewissermaassen noch zusammenlebt. Die subjektiven Folgen des durch die Sünde ge-

setzten absoluten Gegensatzes gegen Gott realisiren sich erst mit der thatsächlichen Ausschliessung aus dem Gebiete des Lebens, das irdische Dasein enthält immer noch die Möglichkeit der Umkehr, daher auf den Tod hingewiesen wird um zu derselben desto kräftiger aufzumuntern (8, 24.).

Von einzelnen Sünden kommen bei Johannes besonders zur Sprache Sinnlichkeit, Ueppigkeit und Ausschweifung, Treulosigkeit und Lüge, Lieblosigkeit und Hass. Die drei erstern begegnen uns in der bekannten Stelle 1 Joh. 2, 15 — 17. Die Genüsse der Sinnlichkeit, die Ueppigkeit eines mit äusserm Glanze sich umgebenden und darin sich über Alles erhebenden, aber innerlich leeren und hohlen Lebens und die Lüsternheit nach dem was durch seine äussern Reize das Auge des Menschen besticht, sind nicht von Gott, sondern von der Welt, sie fallen unter den Begriff der Weltlust und damit ganz ausserhalb des Lebens in Gott. Man darf die Welt nicht lieben, d. h. das was sie bietet nicht als solches oder sofern es eben nur von der Welt, nicht von Gott kommt, nur auf die Welt, nicht auf Gott sich bezieht, zum Gegenstande seines Strebens machen. Man kann nicht etwa die Welt und daneben auch Gott lieben, denn das weltliche und göttliche Leben sind zwei verschiedene, ja entgegengesetzte Richtungen des Geistes. Diesen Unterschied und damit zugleich das Schicksal der Weltlust macht Johannes an einem der Momente worin er sich darstellt anschaulich, an der zeitlichen Vergänglichkeit des Weltlichen, welchem das Göttliche in absoluter Erhabenheit über alle Bedingungen der Zeit gegenübersteht. Eine andere mit Nachdruck hervorgehobene Sünde der Welt ist ihre Lügenhaftigkeit und Treulosigkeit. Auf ihren Friedensgruss darf man nicht vertrauen (14, 27.), sie verlässt die welche ihrem Schutze sich befohlen haben (10, 13.). Damit geht die Treulosigkeit in die Lieblosigkeit über, dasjenige Laster auf welches Johannes das Hauptgewicht legt. „Jeder der seinen Bruder nicht liebt" oder, was unserm Verfasser, der Alles in seiner höchsten Spitze auffasst, für eines gilt, „ihn hasst, ist ein Brudermörder," d. h. die Lieblosigkeit ist ein absolut Böses, es gibt hier keine Stufen des Lasters, von welchen die eine milder und verzeihlicher wäre als die andere (1 Joh. 3, 14. 15.). Denn die Liebe Gottes und Gott selbst ist in einem Solchen nicht (V. 17.), ein Solcher kennt Gott nicht, weil Gott Liebe ist (4, 8.), sein Wille und damit auch sein Fühlen und Erkennen ist von Gott ganz und gar abgekom-

men. Ebenso aber ist er, wenn man auf die subjektiven Folgen sieht, welche die lieblose Gesinnung für sein Schicksal hat, auch hier in einer Gott ganz entgegengesetzten Sphäre, er ist und wandelt in der Finsterniss (2, 9.), er bleibt im Tod (3, 14.), er hat das ewige Leben nicht in sich (V. 15.), sondern ist auf ewig davon ausgeschlossen, er hat schon das Urtheil der Verdammniss über sich gesprochen.

In Folge dieses strengen und ausschliessenden Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniss, oder zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Heiligkeit und Unheiligkeit, stehen einander zwei Menschenklassen entgegen, eine Gott zugekehrte und ihm wolgefällige, und eine von Gott abgewandte und verworfene, Gute und Böse, Gottes- und Teufelskinder (1 Joh. 3, 8—12.). Als Beispiele sind angeführt Abel und Kain, welche einander gerade so gegenüberstehen wie kurz vorher Christus und der Teufel. Es ist für Johannes bezeichnend, das Böse nicht wie Paulus (Röm. 5, 12 ff.) mit Adam beginnen und mit Christus enden zu lassen; der Gegensatz gewinnt bei ihm vielmehr auch dadurch an Schärfe, dass Licht und Finsterniss in ihren verschiedenen Vertretern, Christus und dem Teufel im Allgemeinen und zu aller Zeit, Abel und Kain am Anfange des Menschengeschlechts und den übrigen Gottes- und Teufelskindern, durch die ganze Geschichte hindurch einander gegenüberstehen und thätig einander angreifen und ausschliessen. Dieser Gegensatz ist zwar kein natürlicher und nothwendiger, wie der zwischen *οὐρανός* und *γῆ*, *τὰ ἄνω* und *τὰ κάτω*, aber er ist einmal in dieser Schroffheit vorhanden, man kann die Menschen gar nicht anders eintheilen als in Gottes- und Teufelskinder (was der Sinn von 1 Joh. 3, 8. 10 ist); denn die Guten sind von den Bösen vollkommen geschieden, wer gut ist ist nicht zugleich böse, und umgekehrt, der Gute gehört Gott, dem absoluten Prinzip des Wahren und Rechten, der Böse dem Teufel, dem Prinzip des Falschen und Schlechten an. Es sind also nach Johannes die zwei Punkte festzuhalten: dem Begriffe nach ist der religiös-sittliche Widerstreit der im Weltall herrscht ein absoluter; der Wirklichkeit nach ist die Welt im Ganzen und Grossen in dem Zustande dieser absoluten Entfremdung von Gott, *σκοτία* und *κόσμος* können daher als Eines und Dasselbe genommen werden, mit der Einschränkung jedoch dass der Umfang des Bösen nicht genau bestimmt ist, indem nicht das ganze Menschengeschlecht als ein verworfenes dargestellt, sondern z. B. Abel

als Gerechter bezeichnet wird, ohne dass einer besondern Einwirkung der Gnade Gottes oder des Logos auf ihn erwähnt wird, und dass innerhalb der *σκοτία* selbst die Entgegensetzung gegen Gott hier in grösserem, dort in geringerem, ja zuweilen in so geringem Grade vorhanden ist, dass sie von dem unverschuldeten Unvermögen des Menschen sich zu Gott aus eigener Kraft zu erheben nicht mehr unterschieden werden kann (vgl. S. 117. 119.).

Viertes Kapitel.

Der Fürst der Welt.

An der Spitze aller in der Welt vorhandenen Verkehrtheit steht eine sie von Anfang an hervorbringende, stets erhaltende und in sich concentrirende Persönlichkeit, der *διάβολος* oder *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.* Er hat das Eigenthümliche dass er das Falsche und Böse nicht nur thut, sondern erzeugt, gar nichts Gutes an sich hat, das Böse thut um es zu befördern und zum siegenden zu machen und darum gegen die Sache des Guten thätig mit der Macht auftritt, die er als ein übermenschliches Wesen besitzt. Er ist nicht bös, sondern der Böse schlechthin, *ὁ πονηρός* (17, 15. 1 Joh. 2, 13. 3, 12.). Seine Haupteigenschaften sind die Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit an sich (8, 44.) und sodann die praktische Bethätigung derselben durch fortwährendes Anstiften des Mordes und *) des Bruderhasses überhaupt, des Gipfels der Entzweiung, durch welches er dem rein mit sich identischen und ebenso an Anderes sich liebevoll mittheilenden Wesen Gottes am meisten entgegen ist. Auch hier bleibt nun Johannes nicht bei der Thatsache stehen, sondern geht auf den Begriff zurück. *ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ.* Dies unterscheidet den Teufel von allen andern Bösen oder von den Menschen, dass das Widerstreben gegen das Wahre sein Eigenes, nichts Zufälliges an ihm, sondern er selbst ist. „Es ist gar keine Wahrheit in ihm," und „er steht darum auch ganz anderswo als in der Sphäre der Wahrheit," in der Sphäre der Lüge oder des Unwahren das sich

*) Vgl. Nitzsch, der Menschenmörder von Anfang, in Schleiermacher's etc. theol. Zeitschrift, III. 52 ff.

als das Wahre geltend machen will, und er tritt nicht erst in sie ein, sondern hat sie hervorgebracht und ist in ihr. Das ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ heisst deswegen noch nicht: „er hat absolut keinen Theil an irgend einem göttlichen Element und kann darum auch unmöglich Wahrheit in sich haben." Nach dieser Auffassung wäre die johanneische Lehre nur deswegen nicht manichäisch, weil „der Teufel nur auf den freien Eigenwillen des Menschen wirken kann," weil keine „absolute Theilung seiner Herrschaft und der Herrschaft Gottes stattfindet" (Frommann, S. 332 ff.). Aehnlich sagt Herakleon: „nicht aus der Wahrheit ist seine Natur, sondern aus dem Gegentheile der Wahrheit, aus Irrthum und Unwissenheit, — er hat aus seiner eigenen Natur die Lüge, kann φυσικῶς nie Wahrheit reden, da er aus Irrthum und Lüge besteht (συνέστη)." Origenes bemerkt dagegen, diess spreche den Teufel von allem Tadel frei, weil er so nicht mehr πεφυκὼς πρὸς τὰ κρείττονα sei; denn man komme hier auf eine οὐσία des Teufels, auf einen Teufel der nur ἐπιθυμίας, kein θέλημα hat. Die Worte ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ sollen nicht das metaphysische Verhältniss zwischen der Persönlichkeit des Teufels und der Lüge und Sünde darstellen, sondern sie haben, wie der Zusammenhang zeigt, blos den Zweck den Vorwurf den Jesus den Juden macht, dass sie Kinder des Teufels seien, recht bestimmt zu begründen. An Mord und Lüge erkennt man ihn; wo jene sind da ist auch er, und so auch hier wo der Hass gegen die Wahrheit so offenkundig da liegt, es ist leider wahr dass hier einer im Spiele ist, den man ganz und durchaus einen Bösen nennen muss, der nicht besser ist als er scheint, sondern sich wirklich von allen Andern dadurch unterscheidet dass er ein Lügner ist und die Lüge erzeugt hat. ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει (1 Joh. 3, 8.) heisst nicht, der Teufel sei ein ursprünglich böses Wesen (Fromm. S. 333.). Johannes hat vielmehr auch hier nur den Zweck zu zeigen, warum er die Sünder Söhne des Teufels nennt. Gott können die Sünder unmöglich angehören, da von ihm nur Gutes stammt (V. 7. 8.); also bleibt nichts übrig als sie unter den Teufel zu stellen, der bekanntermaassen (ἀπ' ἀρχῆς) das Prinzip des Bösen vertritt. Ueber den einzelnen Sündern steht als ihr Herr und Meister derjenige der von jeher gesündigt hat, der Teufel; man muss sie diesem unterordnen, weil nicht erst mit ihnen, sondern mit jenem die Sünde begonnen hat, weil nicht nur sie, son-

dern in ihnen auch jener das Böse hervorbringt, weil nicht ein Mensch, sondern der Teufel stets der erste und letzte Sünder ist und gewesen ist, daher die Hingabe an das allgemeine Prinzip der Sünde auch eine Hingabe an das persönliche Prinzip derselben oder an den Teufel ist. ψεῦδος und ἁμαρτία sind somit nicht die a priori den Teufel konstituirenden Elemente, sondern das Erste ist vielmehr dass der Teufel ein mit Willen begabtes Subjekt und als solches der Urheber dieser Dinge ist. Nicht Lüge und Sünde haben einen Teufel, sondern der Teufel hat Lüge und Sünde hervorgebracht. Er ist zwar nicht, wie sonst, aus dem Guten zum Bösen erst herabgesunken, sondern stets bös gewesen und lässt auch nichts Gutes von sich erwarten, aber dies Alles ist sein eigenes Thun, seine Bosheit ist nicht vor seinem Handeln. Auch der Teufel muss am Ende unter die durch den Logos hervorgebrachten Geschöpfe Gottes fallen. Der Dualismus zwischen ihm und Gott ist kein manichäischer Dualismus des Wesens, sondern ein Dualismus der Wirklichkeit. Dass dieser Dualismus von jeher bestanden haben soll hat bei Johannes den Zweck, das Böse das einmal da ist auf seinen reinen Begriff, auf den der schlechthinigen und alles Gute ausschliessenden Entfremdung von Gott zurückzuführen, welche eben daran zur Anschauung kommt dass der Böse κατ' ἐξοχήν niemals vom Guten etwas wollte, sondern vom Anfang seines Daseins an die schlechte Sache zu der seinigen machte, und so das Böse als eine, nur durch Gott selbst zu vernichtende, geistige Macht im Universum darzustellen, wie das Gute zu demselben Zweck im Logos „ἀπ' ἀρχῆς" vorhanden ist. Wie nun aber dieses Sündigen des Teufels von Anfang an mit seiner Schöpfung durch Gott zu vereinigen ist, das zu erklären hat Johannes noch nicht für gut gefunden. Allein man kann von seiner Lehre auch nicht mehr zu einem Falle des Teufels zurücklenken, welcher ihn eine Zeit lang gut gewesen sein lässt; denn sie ist ja gerade daraus zu erklären, dass Johannes für alles Böse das ein Abfall, eine Lossagung vom Guten ist oder für alles in der Zeit entstehende und vergehende Böse ein höheres Prinzip des Bösen sucht, welches vom Guten nicht erst abfällt, sondern es gar nicht in sich hat und darum auch in keinem Zeitpunkte seiner Existenz in sich gehabt hat, oder in welchem der Begriff des Bösen vollkommen wirklich ist.

Der Intensität mit welcher im Teufel das Böse vorhanden ist ent-

spricht die **Macht** welche er über die Welt hat. Durch ihn hat Lüge und Mord begonnen. Er hat unter sich das grosse Reich der dem Wahren sich entgegensetzenden Unwahrheit, das Heidenthum und das falsche Judenthum. Denn er heisst 1 Joh. 4, 4 ὁ ἐν τῷ κόσμῳ, was hier nach dem Zusammenhang auf das **Heidenthum** geht; Jesus stirbt namentlich auch für die Heiden (10, 16. 11, 52.) um sie der Macht dessen der sie von Gott abführt zu entreissen (10, 12.), und er stirbt durch den Fürsten der Welt (14, 30.), welches Beides wol im innigsten Zusammenhange steht. Ganz bestimmt aber hat der Teufel die ungläubigen **Juden** unter sich (8, 44.). Er wird daher, wenn durch den Tod Jesu Judenthum und Heidenthum fallen, hinausgeworfen (12, 31.). Ebenso ist er der ἀνθρωποκτόνος, von welchem der erste Menschenmord herrührt, oder es gehören überhaupt die ἀνθρωποκτόνοι von jeher ihm an. Dazu kommen auch alle übrigen Sünder (1 Joh. 3, 8. ff.), mag ihre teuflische Gesinnung auch mehr oder weniger offenbar sein (V. 10.). Allein dies Alles ist nach Johannes nicht so zu verstehen als ob das Böse nur aus dem Willen des Archon käme und nur auf seiner Verführung beruhte, sondern es heisst auch wieder: der Böse (Kain) ist durch sich selbst böse, seine eigenen ἔργα sind πονηρά (V. 12.), jeder ist auch selbst Urheber seiner Missethat; er gehört aber allerdings weil er es ist auch zum Reiche des Teufels, indem er an Gesinnung diesem gleich und ergeben ist und durch seine That die Macht desselben vergrössert. Der Fürst dieser Welt ist den Menschen nur dadurch überlegen, dass er sie, wenn sie böse sind, z. B. den Verräther Judas (14, 30. 13, 27.), als Mittel zu seinen Zwecken gebrauchen und so planmässig in die Geschichte eingreifen kann. Vermöge dieser seiner Herrschaft über die endlichen Geister ist er auch der **persönliche Feind des Erlösers** (1 Joh. 3, 8.), dem er zwar nichts anhaben kann, weil er in demselben nichts ihm Verwandtes findet (14, 30.) und auch an Macht ihn nicht erreicht (10, 17.), dem er aber durch dessen eigenen Willen den Tod bereiten hilft, jedoch nur um dadurch seiner ausschliessenden Herrschaft über die Welt, welche er bis dahin besitzt, ein Ende zu machen. Er muss so wider Wissen und Willen der Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses dienen, indem das scheinbare Erliegen des Lichtes unter seiner Mörderhand erst das wahre Leuchten desselben über die ganze Welt hin zur Folge hat.

So stellt sich bei Johannes der Zustand der Welt, die noch keine Einwirkung des Logos erfahren hat, dar. Die wahre Religion ist nicht vorhanden und eben damit auch die Sittlichkeit nicht; die Sittlichkeit nicht und eben damit auch keine wahre Religion. Der menschliche Geist weiss nichts von Gott und will ihn auch nicht, sondern wendet sich dem Eiteln und Vergänglichen zu, ja er ist geneigt in diesem Beharren auf sich zu verweilen und das Wissen von Gott wenn es an ihn kommen sollte zu verschmähen; und auch abgesehen von jenem Nichtwissen nimm er im Ganzen eine so verkehrte sittliche Richtung dass ihm alles Gefühl für den Gott des Lichtes und der Liebe verschwinden muss. Im Hintergrund aber steht der Teufel, der diess Alles in seiner Person vereinigt und das Böse um des Bösen selbst willen festzuhalten und zu befördern entschlossen ist. Nur die Liebe Gottes vermag in dieses Reich des Todes das Leben herabzusenden; denn der etwaigen Ausnahmen aus der allgemeinen Verkehrtheit sind zu wenige als dass sie in Betracht kommen könnten. — Ausserdem aber haben die Züge der *σκοτία, ἁμαρτία* u. s. w., welche die vorchristliche Lage der Welt charakterisiren, zugleich die Bedeutung die Gesichtspunkte zu sein, unter welchen von Johannes das unrechte Verhältniss in das sich der Geist überhaupt zu Gott setzen kann betrachtet wird, oder sie kehren später innerhalb des Christenthums selbst wieder, so dass eine Verfehlung gegen das christliche Prinzip immer auch als ein Rückfall in die vorchristliche Zeit gilt (1 Joh. 2, 9. 3, 6. 15. 4, 8. 1, 7.).

III. Lehre von der Erlösung.

Die Erlösung der Welt aus der dunklen Nacht die auf ihr liegt geschieht durch den Logos, den einzigen leuchtenden Punkt im Universum, indem er in ihr allmählig das Licht der Wahrheit anzündet und endlich in seiner eigenen strahlenden Herrlichkeit herabkommt, um die wenigen und zerstreuten Lichtkeime vom Erlöschen zu retten (Joh. 3, 21. 11, 52.) und in ein Reich der Wahrheit zu versammeln, das nie mehr untergehen kann, sondern der Unwahrheit immer mehr Raum abgewinnt (Joh. 17. 1 Joh. 2, 8.). Seine Wirksamkeit in der Welt theilt sich so in zwei Hauptperioden, in die Zeit vor und nach der Erscheinung im Fleische. Die erste ist eine vorläufige, grundlegende, die zweite verwirklicht was in jener angedeutet und vorgebildet war.

Erste Periode.

Die Wirksamkeit des Logos in der Welt vor der Fleischwerdung.

Die Wirksamkeit des Logos in der Welt vor der Fleischwerdung fällt mit dem Judenthum zusammen. Zwar ist diese Anschauung noch nicht bis in alles Einzelne durchgebildet, es werden nur wenige Hauptpunkte aus der alttestamentlichen Geschichte ausdrücklich der Thätigkeit des Logos zugewiesen, das Uebrige wird stehen gelassen und gilt später bei der Erscheinung Christi als veraltet und abgethan. Allein im Ganzen des johanneischen Lehrbegriffs hat das Judenthum die Bedeutung dass es der Boden für das Auftreten des Logos im Fleisch ist, ein Boden auf welchem er den Begriff des Einen wahren

Gottes und prophetische Hinweisungen auf sich selbst vorfindet, an die er anknüpft (Joh. 4, 22. 10, 3. 16. 1, 6—8. 5, 39.).

Das jüdische Volk heisst Joh. 1, 11 *τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι* des *λόγος*. Es gehört dem Logos an, ist sein Eigenthum, wie es im alten Testamente das Eigenthum Jehova's heisst. Der Logos ist an die Stelle Jehova's getreten, wie z. B. 12, 41 augenfällig ist, nach welcher Stelle nicht dieser, sondern jener dem Propheten erschien. Das erste Mal tritt der Logos in der Patriarchenzeit auf. Nach 8, 56 erhielt Abraham nicht nur die Verheissung dass von seinem Stamme das Heil über die ganze Erde ausgehen, sondern auch dass er die Verwirklichung derselben durch das Erscheinen des Sohnes Gottes im Fleisch erleben und mitansehen werde; schon an Abraham hat der Logos sich geoffenbart. Von Moses wird zwar nicht erzählt dass ihm eine Christophanie zu Theil geworden, aber geschrieben hat er von dem Logos (5, 46.). Ohne Zweifel ist hier die Weissagung von dem Propheten gemeint, den Gott aus Israel erwecken werde (5 Mos. 18, 18.), eine Weissagung die ganz besonders auf den johanneischen Christus passt, da auch bei ihm das 5 Mos. 18, 22 aufgestellte Merkmal der Wahrhaftigkeit eines Propheten, das untrügliche Wissen von dem was erst in der Zukunft geschehen soll, vorhanden ist und sehr stark hervorgehoben wird. Dem Jesajas aber erscheint der Logos wieder persönlich in seiner *δόξα*, wie Jehova in seinem כָּבוֹד (12, 41.). Nach 8, 56 ist die Vermuthung erlaubt dass auch für diese alttestamentlichen Personen ihre Gemeinschaft mit dem Logos erst durch die Erscheinung des Letztern im Fleisch eine vollendete geworden sei. Wie den Christen durch den vollen Besitz des menschlich erschienenen Sohnes Gottes Alles was dieser der Menschheit verleiht zu Theil geworden ist, so dem Abraham und wol auch den Propheten (V. 52.) durch die Erfüllung der ihnen gewordenen Verheissungen. Johannes erblickt im alten Testament eine Auswahl von Kindern Gottes, die Gott oder der Logos aus der Masse des Volkes aussonderte, um durch sie das Erscheinen des Erlösers im Fleische vorzubereiten, und deren Aufnahme in die ewige Seligkeit durch das Eintreten dessen was ihnen im Geiste gezeigt wurde sich vollendet, indem sie endlich das als wirklich sehen was sie vorher nur in einzelnen vorübergehenden Augenblicken zu Gesichte bekommen haben. So lange sie auf Erden lebten zog der Logos zuweilen in seinem Glanz an ihnen vor-

über; nachdem sie das Diesseits verlassen begiebt er sich endlich selbst in dieses herab, um der ganzen Welt seine Herrlichkeit zu offenbaren und unter ihrem fröhlichen Zujauchzen (*καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη*) das Werk der Erlösung zu vollbringen. Ist alles Licht und Leben im Logos verschlossen, so ist dies der einzige Weg, theils diesen nicht ohne alle Vermittlung, als einen unbekannten Gott in die Welt herabkommen zu lassen, theils die unleugbare Kontinuität des Christenthums mit dem Judenthume festzuhalten.

Es ergiebt sich schon aus dem bisher Gesagten dass im alten Testamente nur die Prophetie, und zwar vorzüglich die messianische, bleibenden Werth haben kann. „Forschet in der Schrift! auch sie zeugt von mir" (5, 39.). Dem entsprechend werden für die Hauptmomente der Geschichte Jesu, für die Tempelreinigung (2, 17.), die Verstocktheit der Juden (12, 38 ff.), ihren grundlosen Hass gegen Jesus (15, 25.), für den Einzug in Jerusalem (12, 15 ff.) und den unverdienten Tod des Gerechten (19, 37.), diese beiden letzten und dringendsten Aufforderungen zum Glauben, und für die so wichtige Sendung des Geistes (7, 38.) Stellen aus dem alten Testament angeführt. Es geht hieraus hervor, dass ein Hauptzweck des Zurückgehens auf die Schrift der ist, gegen den Unglauben der Juden zu zeugen, d. h. einerseits ihm seine Schriftwidrigkeit und damit seinen Mangel an aller Berechtigung nachzuweisen (5, 46: *εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί*), andrerseits ihn auf einen ausdrücklich ausgesprochenen Rathschluss Gottes zurückzuführen und so die Möglichkeit ihn etwa gegen das Christenthum zu gebrauchen im Voraus abzuschneiden (12, 39: *διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν*, 6, 41 bis 45.). An einer Stelle (10, 34. 35.) wird das alte Testament sogar als dogmatische Auktorität gebraucht mit dem ausdrücklichen Beisatze: *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*. Aber auf der andern Seite ist nicht zu leugnen dass eine gewisse Gleichgültigkeit auch gegen den prophetischen Theil des alten Testaments stattfindet. So wird 7, 42 von einem Theile des Volks die Weissagung von der Geburt des Messias aus Davids Geschlecht und aus der Stadt Bethlehem geltend gemacht, die wie es scheint von Johannes nicht (*Ἰησοῦς υἱὸς τοῦ Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ* 1, 46. 6, 42.), wol aber von Paulus und von den Evangelisten Matthäus und Lukas in Jesus erfüllt gefunden wurde, während andere Juden jene Forderung an den Messias nicht machen

(7, 40. 27.). Johannes lässt die Streitfrage unentschieden, so sehr er sonst gewohnt ist sein Urtheil über die Juden bei solchen Gelegenheiten nebenher abzugeben. Ferner heisst 15, 25 (vgl. 10, 34.) eine Weissagung auf Christus *ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος*. Der Beisatz *αὐτῶν* besagt dass das Gesetz nur die Juden, keineswegs aber die Christen irgend etwas angeht, dass es für das Christenthum alle Bedeutung verloren hat (vgl. 1, 17.); und dass nun *ὁ νόμος αὐτῶν* auch von der Prophetie (von einem messianischen Psalm) gebraucht wird, dies schreibt auch der letztern nur für das Judenthum Bedeutung zu, indem sie allerdings wahre Weissagungen enthält, ihre Erfüllung aber nur für die Juden, welchen sie gegeben its, Wichtigkeit hat. Das jüdische Volk hat von Gott Vorhersagungen der Zukunft erhalten, damit es durch das Eintreffen derselben entweder zum Glauben an die Thatsachen in welchen sie eintreffen, wie z. B. an Jesus, veranlasst oder aber seines Mangels an glaubendem Gehorsam gegen Gott überführt werden könne. Die *μαρτυρία* der Schrift über Christus wird zwar als eine wahre anerkannt, der die Juden sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht durch sie selbst gerichtet werden wollen (5, 45.), hat aber, wie die *μαρτυρία* des Täufers, mehr nur die Bedeutung einer von Gott zur Beglaubigung seines in die Welt eintretenden Sohnes für gut gefundenen Veranstaltung, die ebendamit ihren Zweck gänzlich ausser sich oder nur einen pädagogischen und elenchtischen Zweck hat. Das was hier (im Christenthum) geschieht ist von Gott vorausgesagt und trifft jetzt ein; deswegen muss es angenommen werden, wenn man sich nicht von Gott selbst lossagen will. Daher der eigenthümliche Ausdruck *μαρτυρία* für die Prophetie. Keine „Verheissung“ ist sie, deren Erfüllung endlich Gott „seinem Volke“ zu Theil werden lässt — an die Stelle des Volks sind die wenigen alttestamentlichen Personen getreten, welche an den Logos geglaubt haben —, sondern ein Zeugniss, das immer den schwankenden Charakter hat, nur Akkommodation an den Begriff von der Prophetie als dem richtigen Vorhersagen dessen was geschehen wird zu sein, an die Geneigtheit der Menschen etwas zu glauben das auf übernatürliche Weise schon früher als es eintrat bekannt gemacht wurde. So ist Johannes der Täufer, der letzte der Propheten, „ein Mann der von Gott gesandt ist auf dass durch ihn Alle glauben sollten“ (Joh. 1, 6.); aber sein Zeugniss wird auch wieder für ein an sich unnöthiges er-

klärt, Jesus zeugt durch seine Werke selbst für sich (5, 36.) und macht seine Gegner auf Johannes nur aufmerksam „ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε“ (V. 34.), d. h. weil sie einmal solche sind für die eine prophetische μαρτυρία etwas Einleuchtendes und Ueberzeugendes hat. Ganz auf dieselbe Weise wird V. 39 ff. die μαρτυρία der Schrift in dem negativen Sinne geltend gemacht dass sie gegen den Unglauben ein Zeugniss ablege. Die positive Seite dieser μαρτυρία, wie der des Täufers, liegt nicht in ihr selbst, sondern in der göttlichen Oekonomie, welche in ihr eine Anordnung getroffen hat um den Logos nicht plötzlich vom Himmel auf die Erde herabkommen, sondern Alles in geordnetem Gange vor sich gehen zu lassen. In diesem Begriffe der göttlichen Oekonomie, der auch sonst, z. B. in der Trinität und in der successiven Entwicklung des Heilswerks, streng (Joh. 4, 37) festgehalten wird, vereinigen sich die beiden Erscheinungen, dass die Prophetie (Jesajas und Johannes) einerseits so hoch gestellt wird, indem sie unmittelbare Eingebungen vom Logos oder von Gott selbst erhält (12, 41. 1, 33.), und dass sie andererseits wieder etwas „Menschliches“ ist (5, 34.), das nach kurzem Leuchten vergeht (V. 35.) und vor dem thatkräftigen Wirken des erschienenen Logos in Nichts verschwindet bis auf den Glauben an den Einen Gott und die Erwartung eines Erlösers im Allgemeinen (4, 22.).

Was zu diesen beiden Ideen in keiner unmittelbaren Beziehung steht muss mit der neuen Offenbarung fallen, namentlich das Gesetz. Johannes weiss von keinem νόμος, sondern nur von einem θέλημα θεοῦ (1 Joh. 2, 17.) und von ἐντολαὶ θεοῦ, die aber ihrem Hauptinhalte nach mit den ἐντολαὶ Χριστοῦ zusammenfallen (3, 22—24.); sein Dringen auf sittliche Reinheit hat bei ihm zu seinem Grunde nichts als die Forderung des wirklichen Einswerdens des Menschen mit Gott, und wie ihm Christus Alles ist, so ist er ihm auch der Gesetzgeber κατ' ἐξοχήν (13, 34. 13.). Der alttestamentliche νόμος ist eine Erscheinung die der Vergangenheit angehört (1, 17.), die keine ἀλήθεια, d. h. keine objektive, absolute Realität für das religiöse Bewusstsein hat (vgl. 7, 22. f. S. 16.) Das Gesetz („ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος“) wird daher z. B. 8, 17 zu einem Beweise κατ' ἄνθρωπον gebraucht, der durch V. 14 eigentlich schon überflüssig gemacht ist. Nur eine einzige Stelle aus demselben — von dem Prophetischen was der Pentateuch enthält abgesehen — hat eine Beziehung auf

Christus, die 19, 36 angeführte Verordnung über das Passahlamm. Allein wie sonst das alte Testament nur als Prophetie gültig ist, so hier das Gesetz als Typus. Die Schlange in der Wüste (3, 14.) kann man nicht einmal einen Typus nennen; sie ist nur eine Vergleichung, die sich im Gespräch mit einem Juden als passende Erläuterung darbietet. Der Tempel in Jerusalem ist zwar eine geweihte Stätte, die Jesus gegen Entehrung durch weltliche Geschäfte in Schutz nimmt (Joh. 2, 16.); aber die wahre Anbetung Gottes wird einst eben so wenig an ihn geknüpft sein als an den Berg Garizim (4, 21.), und alle Herrlichkeit der altisraelitischen Geschichte ist nichts gegen das was den Menschen in Christus zu Theil wird (6, 31 ff.). Das Wahre im alten Testament ist somit nur das was in ihm neues Testament ist; schon im alten Testament findet sich neutestamentliche „Wahrheit und Gnade" an einzelnen Punkten, aber alles dies nur zu dem Zwecke der Anbahnung des neuen Testaments selbst.

Zweite Periode.

Die erlösende Offenbarung durch den fleischgewordenen Logos.

Nachdem Gott im alten Testamente sich als den Einen wahren Gott geoffenbart (Joh. 4, 22.) und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt durch den Messias auch auf ausserjüdischem Gebiete (ebend. u. V. 25. 11, 52.) erweckt hat, tritt endlich diese Hoffnung in Wirklichkeit ein durch die Erscheinung des Logos im Fleische. Die Unsichtbarkeit Gottes auf der einen und die Entfremdung der sich selbst überlassenen Menschheit von Gott auf der andern Seite sollen durch sie aufgehoben werden. Die erstere ward es zwar schon in einzelnen Fällen durch die Logophanien im alten Testament; aber diese Offenbarungen blieben partiell, leuchtende Punkte im Dunkel, die augenblicklich wieder verschwanden und für die Welt im Ganzen keine dauernde Wirksamkeit hinterliessen. Nun aber trat das Umgekehrte ein, indem der Logos als Mensch erschien, Allen sichtbar, und das in ihm verschlossene Leben Allen durch seine Person mittheilend (Joh.

1, 4.), durch die unwiderstehliche Macht der Wirklichkeit das Göttliche in die Menschheit einführend (15, 22. 24.). Als Logos, der im Besitze der unmittelbaren Anschauung Gottes so wie des göttlichen Wesens selbst ist, offenbarte er alle Wahrheit (1, 17. 15, 15.), als Mensch wie wir offenbarte er sie Allen (1, 9. 8, 26.), und gründete ein geistiges Gesammtleben, in welchem sie reale Existenz auf der Welt erhielt (10, 1. ff.). So ist in der Fleischwerdung des Logos das Wesen des Christenthums völlig ausgesprochen. Es ist die wahre, in der Weise der thatsächlichen Wirklichkeit und deswegen mit überzeugender Kraft und auf bestimmte Weise mitgetheilte, allen Menschen erschienene Religion, weil auf der einen Seite Gott selbst auf Erden erschienen und in die Verhältnisse des menschlichen Lebens eingegangen ist, auf der andern Seite aber doch in dem Wirken desselben auf Erden sein überweltlicher Charakter (*δόξα*) mächtig und klar hervortritt und von ihm auf die Welt vollkommen übergeht (17, 22.). Das Judenthum muss fallen, weil es nichts hat als ein Wissen von Gott überhaupt (8, 54.) und den Menschen mit Gott nicht versöhnt (1, 17.); es ist nur eine einzelne Religion, nicht, wie das Christenthum, die allgemein menschliche, die Religion des Weltschöpfers (1, 10.). Das Heidenthum aber, die *σκοτία κ. ἑξ.*, soll ohnedies vor dem neuen Lichte verschwinden; auch die Heiden sind zur Erlösung durch den der die Welt erschuf bestimmt (*χάρις*).

Einerseits ist nun damit dass der Logos auf der Welt erschien bereits Alles wirklich gegeben, was der göttliche Rathschluss dieser zuzuwenden beschlossen hat; andrerseits aber breitet derselbe den Inhalt der in seiner Person vorhanden ist (*πλήρωμα*) auch ausser sich ebenso vollkommen aus als er selbst ihn besitzt, theils durch seine eigene Thätigkeit, zu welcher auch sein Tod gehört, theils durch die aus letzterem emporwachsende und jene fortsetzende Thätigkeit seines Stellvertreters, des Geistes. Daher theilt sich die Lehre von der erlösenden Offenbarung Gottes im Christenthume bei Johannes in die Lehre von der Person des fleischgewordenen Logos und in die Lehre von seinem Werk, und dieses wieder in das Geschäft Jesu und das des Geistes.

ERSTER ABSCHNITT.

Von der Person Jesu.

Erstes Kapitel.

Die Fleischwerdung des Logos.

Die Fleischwerdung des Logos ist bei Johannes noch ganz einfach und unmittelbar ausgesagt, nicht aber näher beschrieben, in den Worten *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.* Die Art und Weise des Vorgangs ist nicht ins Auge gefasst; nur die Resultate desselben kommen zur Sprache. Der Logos ist in einen neuen Zustand eingegangen, die Menschheit aber besitzt den Sohn Gottes in gleicher Gestalt wie alle Menschen. Der Logos kommt von oben herab und geht nachdem seine Stunde gekommen wieder dahin zurück wo er zuvor war; die Menschen aber können ihn hören, mit eigenen Augen sehen, mit Händen betasten (1 Joh. 1, 1.). Der fleischgewordene Logos ist Jesus, und umgekehrt; nur ist der Logos immer das Erste, für ihn ist sein Verweilen im Fleische nur ein *σκηνῶσαι* (Joh. 1, 14.). Dieses Wort, das ohne Zweifel mit Rücksicht auf die alttestamentliche Schechinah gebraucht ist, bezeichnet nicht nur das offenkundige Erscheinen, das Hinaustreten in die Wirklichkeit durch welches das *θεᾶσθαι* bedingt ist, sondern erinnert zugleich auch an das dennoch bald wieder erfolgende Zurücktreten und Verschwinden dessen der da erscheint. Das weitere Moment im Begriffe der Schechinah, dass sie nichts wirklich Menschliches, sondern nur eine dem Auge sich darbietende Scheingestalt ist, findet durchaus nicht statt. Jesus Christus ist vielmehr *ἄνθρωπος* (8, 40.)*), er ist wie es scheint der wirkliche Sohn des Jo-

*) Jesus nennt sich hier *ἄνθρωπος*, um die Juden welche ihn morden wollen auf das Verbrechen des Menschenmords welches sie begehen würden aufmerksam zu machen; einen weitern Zweck und Sinn hat das Wort hier nicht.

seph und der Maria (1, 46. 6, 42.), Jesus von Nazareth (1, 46. 7, 52.), gehört der jüdischen Nation an (4, 9. 22.), erscheint mit körperlichen Empfindungen wie Andere (4, 6.). Daraus dass der Logos mit der Fleischwerdung auch in die Geschichte, in den Wechsel von Thätigkeit und Leiden eingeht, entstehen in ihm zuweilen lebhafte Empfindungen des Gemüths, die aber von ihm stets sogleich wieder in die höhere Einheit seines ungetrübten, mit sich identischen Selbstbewusstseins zurückgenommen werden, indem z. B. 12, 27 die Voraussicht seines Leidens ihn einen Augenblick erschüttert, 13, 21 gerade aus einer übermenschlichen Eigenschaft die er besitzt, aus seinem prophetischen Wissen, eine ähnliche Erschütterung in ihm hervorbricht, und bei der Auferweckung des Lazarus (11, 33—41.) trotz der Gewissheit des Gelingens sein Mitgefühl aufs Lebhafteste sich äussert. Aber weiter als bis zu einem Umkleidetsein mit einem sterblichen Körper und der unmittelbaren thätigen und leidenden Theilnahme an dem was auf Erden um ihn und mit ihm vorgeht, ist die Fleischwerdung noch nicht entwickelt. Von einer menschlichen *ψυχή*, einem menschlichen *νοῦς*, einem menschlichen Willen, überhaupt von einem menschlichen Selbstbewusstsein Christi neben oder unter einem göttlichen ist bei Johannes keine Spur. Der Satz *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* ist so allgemein dass man aus ihm weder das Eine noch das Andere schliessen kann; doch deutet auch hier *σάρξ*, wofür ja eben so gut *ἄνθρωπος* hätte stehen können, darauf hin dass dem Johannes die allgemein menschliche Natur hauptsächlich von der Seite des Körpers vorschwebte. *ἄνθρωπος* steht nicht, weil es, wie V. 14 u. Kap. 6 zeigt, dem Evangelisten nur um die Sichtbarkeit und Sterbensfähigkeit des Logos zu thun ist; *ἦλθεν ἐν σώματι* steht nicht, weil *σάρξ* (vgl. 1, 13. 3, 6. 17, 2.) das allgemein Menschliche bezeichnet, was in *σῶμα* nicht liegt; *ἦλθεν ἐν σαρκί* könnte auch stehen, der Evangelist scheint aber *σάρξ ἐγένετο* gewählt zu haben, um dieses Kommen im Fleische bestimmt als einen neuen, von seinem vorherigen (*θεὸς ἦν*) vollkommen verschiedenen Zustand welchem der Logos sich unterzogen zu bezeichnen, indem nicht blos von einem Thun, sondern von einem Werden, einer wesentlichen Veränderung die mit dem Logos selbst vorgegangen die Rede ist. Wenn es hiesse *ὁ λόγος ἦλθεν ἐν σαρκί*, so wüsste man nicht in welchem Zustand er sich vorher befunden, ob er das Fleisch nicht etwa schon im Himmel an sich ge-

habt; aber ὁ λ. σάρξ ἐγένετο heisst: er wurde Fleisch und ist damit etwas das er zuvor nicht war, und so erinnert diese einfache Kategorie des Werdens an die verschiedenen Elemente welche in dieser Person vorhanden sind, an ihre Vor- und Ueberweltlichkeit und an ihr vollkommenes Eingehen in die irdische Geschichte. Wie viele Elemente des menschlichen Wesens nun aber von dem Logos an sich genommen worden seien um als σάρξ aufzutreten, darüber muss man sich in andern Stellen Raths erholen. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7 ist von einem ἔρχεσθαι ἐν σαρκί die Rede, unter welcher letztern ohne Zweifel nichts als der den transscendenten Χριστός umschliessende (ἐν) menschliche Körper gemeint ist. Diess wird zur Gewissheit erhoben durch die Stelle 1 Joh. 5, 5. 6.*). Johannes will zeigen dass der Mensch Jesus auch der Sohn Gottes oder der Χριστός sei (vgl. 2, 22.). Diess geschieht dadurch, dass Jesus (5, 6) der Ἰησοῦς ὁ Χριστός genannt wird, der nicht blos im Wasser, sondern auch im Blute oder als leidender Mensch gekommen sei. Eben weil der Χριστός im Blute kam ist er von Ἰησοῦς, von dem es gewiss ist dass er Blut hatte, oder den die Gegner gerade deswegen weil er Blut hatte nicht als Χριστός gelten liessen, von diesem Ἰησοῦς nicht verschieden, d. h. er ist ein Mensch, und darum kann auch von dem Menschen Jesus gesagt werden, er sei der Χριστός. Das Blut also ist es was den Χριστός zum Menschen macht; nur das Blut muss hinzutreten um den Sohn Gottes Mensch werden zu lassen. Ebenso ist 6, 51. ff. nur das Fleisch und Blut des Sohnes Gottes das was zwischen ihm als dem ζῶν λόγος θεοῦ (V. 57.) und den Menschen in der Mitte steht (V. 53.). Die Aneignung seines Fleisches und Blutes genügt um seine

*) Mit Recht bezieht z. B. auch Neander diese Stelle auf doketische Irrlehrer (S. 554. f.). Lücke (joh. Briefe, S. 73.) sagt sonderbarer Weise, nicht die Verbindung von Taufe und Tod an sich, sondern die Einheit der Person Christi in beiden müsste hervorgehoben sein, wenn die Stelle antignostisch sein sollte. Als ob dies nicht eben in den Worten οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον κ. τ. λ. geschähe. Eine Trennung zwischen Jesus und dem Äon Christus, welcher Letztere es nur mit der Taufe, nicht aber mit dem Leiden zu thun haben sollte, musste ja dadurch bekämpft werden, dass man sagte: dieser Jesus der auch litt und starb ist nicht blos Jesus, sondern Jesus der Christus (V. 6.), Jesus der auch der Χριστός ist.

ganze Person sich anzueignen; denn ausser ihnen ist in Christus nichts Menschliches vorhanden, er ist nichts als die persönliche ζωή, die mit σάρξ und αἷμα umgeben ist. ψυχὴν τιθέναι (10, 11. 15. 17. 18. 15, 13. vgl. 1 Joh. 3, 16. Joh. 13, 37. f.) ist, wie alle diese Stellen zeigen, eben die allgemeine Bezeichnung für sein Leben lassen. ψυχή ist das Prinzip durch welches Fleisch und Blut leben, ohne welches sie todt sind. Wenn Christus die beiden letztern oder einen Körper hat, so hat er auch eine ψυχή oder die Kraft durch welche derselbe ein lebender Körper ist, nach seinem Tode nimmt er sie wieder an sich, weil er körperlich aufersteht. Es ist daher gleichgültig ob man sagt, Christus gebe sein Fleisch (6, 51.) oder seine ψυχή hin; im erstern Falle ist sein Fleisch zugleich als ein belebtes, mit ψυχή begabtes gedacht, im zweiten ist dieses Leben des Fleisches von letzterem unterschieden, und der Ausdruck ψυχὴν τιθέναι ist nur genauer als σάρκα διδόναι, weil im Tode nicht das ganze Fleisch, sondern nur das Fleisch als belebtes oder das Leben des Fleisches, d. h. eben die ψυχή, untergeht. 11, 33. 13, 21 ist von starken Bewegungen in dem πνεῦμα Jesu die Rede; es liegt aber nirgends ein Grund vor dieses πνεῦμα für ein menschliches, von dem πνεῦμα oder Selbstbewusstsein des Logos verschiedenes zu halten, da in der ersten Stelle das Ergrimmen ohne Zweifel aus seiner, ihm als dem Sohn Gottes ganz natürlichen, Liebe zu Lazarus und zur Menschheit überhaupt (vgl. V. 36 und Olshausen zu d. St.) und ebenso die Erschütterung in der zweiten aus der Voraussicht seines Leidens und aus dem Schmerz über das Verbrechen des Verrathes (vgl. V. 20, wo von der Treue gegen ihn und Gott die Rede ist) herzuleiten sind, lauter Empfindungen die dem Logos ebensogut zukommen als auf der andern Seite seine Liebe zu dem μαθητής (13, 23.), seine Liebe zu Gott und die χαρά oder das freudige Bewusstsein seiner steten Einheit mit dem Vater (14, 31. 15, 11. 17, 13. 16, 33.). Ja es ist wahrscheinlich dass Johannes diese wenigen Züge von stärkerer Empfindung aus der Geschichte des Erlösers vorsätzlich heraushob, um von seinem Mitgefühle mit den Leiden der Menschheit und seiner Liebe zu ihr (πλήρης χάριτος 1, 14.) eine Anschauung zu geben (Ἴδε, πῶς ἐφίλει αὐτόν!) In der Stelle 12, 27 (ἡ ψυχή μου τετάρακται) hätte, wie 13, 21 zeigt, auch τὸ πνεῦμά μου stehen können; ψυχή bezeichnet aber auch das höchste geistige Prinzip einer Persönlichkeit, namentlich, wie es scheint,

wenn dieses in einem Zustande der lebendigen Bewegung, der starken Empfindung gedacht ist (10, 24: *ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις;* AG. 4, 32. Matth. 11, 29. besonders Luk. 1, 46. f., wo *ψυχή* und *πνεῦμα* eins sind, und 1 Petr. 2, 11., womit Gal. 5, 16. ff. zusammenzuhalten ist), dessen gar nicht zu erwähnen dass *ψυχή* auch für den Geist überhaupt mit allen seinen Vermögen gebraucht wird (1 Petr. 1, 9. 2, 25. Jak. 1, 21. 5, 20. 3 Joh. 2. Hebr. 13, 17. vgl. 12, 9. 23.). Die Fleischwerdung besteht also darin dass der Logos einen menschlichen Körper angenommen hat und während seines irdischen Lebens sich auch als ein empfindendes, theilnehmendes Wesen zeigt, nicht allein in Beziehung auf Gott, sondern auch in Beziehung auf die Menschheit, welcher er zu Hülfe kommt.*).

Der Name den der fleischwerdende Logos als solcher führt ist der des Menschensohnes. Diese Bedeutung hat *υἱὸς ἀνθρώπου***) gewiss in der Stelle 5, 27 (*καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.* vgl. V. 22: *οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ*). Nicht der Vater richtet die Menschen, sondern der Sohn weil er Mensch ist wie diese. 1, 52 scheint der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wegen des Kontrastes mit *οὐρανός* und *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* gewählt: „ich Menschensohn bin nicht blos König Israels (V. 50.), nicht blos Prophet (V. 51.), sondern auch hier auf Erden König des Weltalls, um den die himmlischen Mächte sich versammeln.“ Ebenso steht 12, 3 und 13, 31 *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mit *δοξασθῆναι* zusammen; jenes bezeichnet den bisherigen Zustand Jesu, in welchem er diejenige *δόξα* entbehrt, die er vor der Schöpfung besass (17, 5.), dieses aber den Zustand zu dem er nun übergeht, das Sein *ἐν τῷ πατρί, ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ πατρός.* Kap. 6, wo der Zweck der Fleischwerdung, der Welt das göttliche Leben durch das Medium des Körpers Christi mitzutheilen, ausgeführt ist, steht der Ausdruck dreimal (V. 27. 53. 62.); ähnlich 3, 13. 14. Wo jedoch der Artikel gesetzt ist (vgl. Storr a. a. O.), bedeutet *υ. α.* natürlich nicht blos Sohn des Menschen, menschlichen Geschlechts, sondern den Menschensohn *κ. ἐξ.*, den welcher einen ganz besondern Grund hat sich Menschensohn zu nennen, weil er

*) Vgl. Zeller, Theologische Jahrbücher, I. 1. S. 79. ff.

**) Vgl. Storr, opusc. 3, 32.

Mensch ist nicht von Natur wie die übrigen, sondern zu einem bestimmten Zwecke, nämlich um mit der Menschheit Gemeinschaft einzugehen. Es bezeichnet bei Christus nicht sowol eine Eigenschaft als einen Zustand, es stellt ihn dar als denjenigen der von Gott dazu ausersehen ist, Mensch zu sein (6, 27 *ἐσφράγισεν ὁ θεός*), als den vom Himmel Herabgekommenen, der eben deswegen weil er wirklich kam Mensch ist, von Menschen abstammt, aber darum auch derjenige Mensch ist, von welchem das Menschsein sich nicht von selbst versteht, sondern als etwas ganz Einziges und Wunderbares ausgesagt werden muss, indem er Gott und doch Mensch, Mensch und doch Gott ist (3, 13. 14. 13, 31. 1, 52.), daher der Ausdruck auch für *Χριστός* stehen kann (12, 34.). *υἱὸς ἀνθρώπου* ist bei Johannes nicht der ideale *), nicht der paulinische zweite Mensch**), noch weniger der danielische Messias***), sondern in einem Lehrbegriffe der voll ist von der entzückenden (Joh. 1, 14. 52. 1 Joh. 1, 1. f.) Anschauung des Mysteriums der Fleischwerdung, „der einzige Mensch", „der welcher Mensch ist! den man Mensch nennen darf!" †)

Zweites Kapitel.

Jesus als Sohn Gottes.

Das Verhältniss Christi zu Gott ist auch auf Erden im Allgemeinen das der Gleichheit und Einheit. Zwar *θεός* nennt er sich nicht, wie namentlich die Stelle 10, 35. f. zeigt, wo er sich über die in der angeführten Schriftstelle *θεοί* Genannten weit erhebt, sich aber doch nur *υἱὸς τοῦ θεοῦ* nennt, ohne Zweifel weil er auf Erden die reine göttliche *δόξα*, die schlechthinige Erhabenheit über alle endlichen Verhältnisse nicht hat, ohne welche ein *θεός* nicht gedacht werden kann. Aber *ἴσος θεῷ* ist er (5, 18.), Alles was des Vaters ist das ist auch

*) Neander, S. 691. Anm. 1. Olshausen zu Luk. 1, 35.

**) Weisse, ev. Geschichte, I. 324. f.

***) Lücke zu Joh. 1, 52.

†) *Ἴδε ὁ ἄνθρωπος!* Joh. 19, 5.

sein (16, 15. 17, 10.) Sein Handeln namentlich wird als ein dem Handeln des Vaters stetig entsprechendes dargestellt. „Der Vater zeigt ihm Alles was er selbst thut (5, 20.); wie der Vater die Todten erweckt und belebt, so belebt der Sohn welche er will (V. 21.); wie ihn der Vater liebte, so liebt er die Seinen“ (15, 9). Ebenso besitzt er wie der Vater absolut göttliche Eigenschaften, schlechthiniges Wissen (16, 30.), Macht über die Menschen (5, 21. 23.), namentlich die Macht selbst sein Leben hinzugeben und es wieder an sich zu nehmen (10, 18.), Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit (5, 30. 7, 16. 18. 1 Joh. 2, 1. 3, 7.), Reinheit (1 Joh. 3, 3.) oder Sündlosigkeit (1 Joh. 3, 5.), welche zugleich dafür bürgt dass er ein vollkommenes Organ der göttlichen Wahrheit sei (8, 46.), die bei Johannes für Gott so wichtige Liebe (15, 9 u. sonst), besonders aber den Geist, in welchem das Wesen Gottes selbst aufgeht, das Prinzip der Wahrheit und des Lebens (3, 34. 6, 63), das er weil er der Sohn ist auf den Gott unmittelbar einwirkt (vgl. S. 37.) in vollem Maasse hat.*) Wegen dieses Allen muss man den Sohn „ehren“ wie den Vater (τιμᾶν,

*) Ueber das Herabsteigen des Geistes bei der Taufe mögen die Worte Neander's (S. 770.) hier stehen: „Im Sinne des Johannes ist dieses gewiss nur so aufzufassen, dass eben weil Christus der menschgewordene Logos selbst war alles Göttliche der frühern Offenbarungen in ihm sich concentrirte, dass ebendaher nicht von einzelnen vorübergehenden Anregungen und Offenbarungen des göttlichen Geistes bei ihm die Rede sein kann, sondern der göttliche Geist, der die frühern Propheten nur fragmentarisch erleuchtete und beseelte, von Anfang an in seiner Totalität ihm einwohnte und von ihm aus wirkte, wie sich dies von diesem Zeitpunkt an auf eine den gewöhnlichen Menschen wahrnehmbare Weise in jenen ausserordentlichen Merkmalen (den Wundern, S. 769.) offenbaren sollte.“ Dazu ist noch beizufügen, dass nach 1, 33 das Herabsteigen des Geistes auf Jesus und sein Bleiben auf ihm sagen will, Jesus sei der Eine von welchem der Geist auf die Menschheit übergehen könne und solle. — Was im Folgenden die Unterordnung des Sohnes unter den Vater betrifft, so gibt sie jetzt auch Lücke zu, statt wie früher die unexegetische und unhistorische Trennung zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Bewusstsein Jesu zu machen (vgl. die dritte Aufl. des Kommentars, II. 621. 685.).

wenn auch noch nicht προσκυνεῖν, 5, 23.). Diese Gleichheit jedoch beruht nur auf der schlechthinigen Unterordnung Jesu unter Gott, dem überall die Initiative zukommt, der ihm zeigt was er thun soll (5, 19.) und seine eigenen Wesensbestimmungen aus sich auf ihn übergehen lässt (3, 34.). „Der Sohn kann nichts aus sich selbst thun und lebt nur weil der Vater lebt" (5, 19. 30. 6, 57.). „Mein Wort ist nicht mein, sondern des Vaters der mich gesandt" (14, 24.); „ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern jener hat mich gesandt" (8, 42.); „der Vater der mich gesandt hat mir selbst Auftrag gegeben, mich belehrt was ich sagen und reden soll" (12, 49. 8, 28.); „ich habe vollendet das Werk das du mir gabst um es zu verrichten" (17, 4.). Das Abweisen des ἀφ' ἑαυτοῦ τι ποιεῖν ist nicht blos eine Verwahrung dagegen dass er ein Mensch sei, der wie Andere aus eigenem Wissen und aus selbstsüchtigem Triebe spreche, was allerdings auch darin liegt (7, 17. 6, 38. 5, 30. 43.), sondern, wie die oben angeführten Stellen zeigen, eine Bezeichnung seiner selbst als blossen Trägers der an ihn ergangenen göttlichen Wahrheit. Aus dieser vollkommenen Abhängigkeit folgt dass Christus ἀληθής ist (7, 18.) oder wahr redet, indem er es nicht in eigenem Interesse (ἀδικία), sondern aus Auftrag eines Andern thut. Er ist wahr und „voll von Wahrheit" (1, 14.), weil er die Wahrheit getreu überliefert, nicht aber etwa weil er wie Gott selbst Urquell der Wahrheit wäre. Was nun noch den sittlichen Willen Jesu insbesondere betrifft, so ist für sein praktisches Bewusstsein der Wille des Vaters das Maassgebende. Er „hält den λόγος, die ἐντολαί des Vaters (8, 55. 15, 10.), thut stets das Gott Wolgefällige (8, 29.), ehrt seinen Vater" (8, 49. 7, 18.). Dies ist nach 4, 34 („meine Speise ist dass ich thue den Willen dessen der mich gesandt hat und dass ich sein Werk vollende") so zu verstehen, dass der Gehorsam gegen Gott Jesu innerstes Wesen und von seiner ganzen Persönlichkeit gar nicht zu trennen, dass ein Ungehorsam ihm gar nicht möglich ist (18, 11. 12, 27. 5, 30.). Allein das bleibt doch gewiss dass für das sittliche Bewusstsein Jesu der Wille Gottes das Gebot des Höhern ist, dem er sich unterordnet. Eine Folge dieser Unterordnung ist dass „der Vater ihn nicht allein lässt, sondern stets mit ihm ist" (8. 29. 16. 16, 32.). Zu dem Bisherigen kommt noch die Beschränkung der Macht Jesu auf einen kleinern Kreis als derjenige ist in welchem der Vater waltet. Obgleich Jesus auch auf

Erden als schöpferischer Logos wirkt (5, 17.), so ist doch der Vater derjenige welcher Jesu Jünger verschafft (17, 6. 1, 35. ff.), welcher die Herzen der Menschen zum Glauben an ihn entzündet (6, 44—46.).

Aber abgesehen von dieser quantitativen Differenz verschwindet bei einer tiefern Betrachtung die Auseinanderhaltung beider Personen wieder in der innigen Einheit beider. Der Vater kennt den Sohn (10, 15.), und ebenso der Sohn den Vater (ebend. u. 17, 25. 8, 55.), weil er von ihm her ist (7, 29.) oder weil er keiner andern Sphäre des Daseins angehört als Gott. Ebenso liebt der Vater den Sohn (3, 35. 10, 17. 17, 26.), erhört ihn allezeit (11, 42.), ist stets mit ihm, namentlich im Augenblicke des Todes (16, 32. vgl. dagegen Matth. 27, 46.), wie auf der andern Seite der Sohn in der Liebe zum Vater bleibt (15, 10.). Und diese Einheit ist nicht blos eine relative, sondern eine substantielle. „Der Sohn und der Vater sind eins.“ Die Bemerkung Augustin's zu 10, 30: eadem sunt opera patris et filii, non quod filius sit idem ipse qui pater est, muss durch die Worte Tertullian's (Prax. 25.) ergänzt werden: unum pertinet non ad singularitatem, sed ad substantiae unitatem. Allerdings ist das eadem bezeichnend, wenn wir finden dass Alles was Jesus thut nicht nur ihm, sondern auch dem Vater als dem aktiven Subjekte zugeschrieben wird, indem z. B. auch wieder Christus selbst die Jünger und die Gläubigen überhaupt auswählt (6, 70. 13, 18. 15, 16. 5, 21. vgl. 17, 6.), Christus sowol als der Vater seinen Uebergang zur Herrlichkeit vollbringt (6, 62. 17, 1.), und namentlich von den ἔργα die seine Göttlichkeit erweisen gesagt wird, „der Vater selbst, der in ihm wohne, thue dieselben“ (14, 7—10.). Nicht blos auf den Vorgang des Vaters schauend (5, 19.), sondern vermöge seiner realen persönlichen Einheit mit dem Vater verrichtet er sie. Wenn er auftritt als der ἐργαζόμενος ἕως ἄρτι, so bewährt er sich als die mit Gott selbst auf mystische Weise eine Einheit bildende Person. Der Vater ist in ihm, d. h. das Ich des Vaters ist ebensogut das Ich Jesu als dessen eigenes Ich es ist, es ist gleichgültig welches von beiden als aktiv genommen wird. „Der Vater ist im Sohne“ als der Grössere im Kleinern, mit dem er zusammen-, in dem er aber keineswegs aufgeht; „der Sohn im Vater“ als der Kleinere im Grössern, in welchem er mit seiner ganzen Persönlichkeit aufgeht, jedoch ohne diese zu verlieren. Es ist das Thun einer und derselben göttlichen Substanz, aber in zwei Subjekten vorge-

hend, so jedoch dass das Thun des einen derselben, des Vaters, das hervorbringende Prius ist und zugleich das Thun des andern, des Sohnes, wieder unter sich selbst begreift als Theil des göttlichen Wirkens überhaupt. Jesus unterscheidet sich somit vom Vater nur durch seine Sichtbarkeit, er ist das visibile patris, wie der Vater das invisibile filii*), man sieht in ihm nicht nur ein Abbild des Vaters, sondern den Vater selbst. „Wer mich gesehen hat hat den Vater gesehen," dieser Ausspruch ist nach 14, 7—10 ganz in vollkommenem Ernste zu verstehen. Jesus ist der unsichtbare Vater, sofern derselbe sich sichtbar macht, er trägt den Vater in sich herum und lässt durch seine Werke die Menschen dem Handeln des Vaters selbst zusehen. Erst von dieser Anschauung aus ist Christus auch der vollkommene Repräsentant und Stellvertreter Gottes auf Erden, durch dessen Erkenntniss man den Vater erkennt (8, 19.), durch dessen Aufnahme man den Vater aufnimmt (13, 20. 12, 44.), dessen Verwerfung und Schmähung Leugnung und Hass gegen den Vater selbst ist (1 Joh. 5, 10. 15, 23.), weil das Subjekt gegen das man so oder anders verfährt nicht blos Jesus, sondern Gott selbst ist.**) Das selige Bewusstsein Jesu von

*) So Irenäus (4, 6, 6.)

**) Mit der Anerkennung dass bei Johannes, der auch sonst das Sichzusammenschliessen mehrerer Subjekte zu einer geistigen Einheit wol kennt (4, 23. 24. 17, 21. ff), das Verhältniss Jesu zu Gott das der Einheit, und zwar ein nicht erst hervorgebrachtes, sondern ein schlechthin und a priori vorhandenes und darum auch die Gleichheit in sich schliessendes ist, verschwinden alle Schwierigkeiten der joh. Christologie (vgl. S. 93—102.). Obige Auffassung ist nichts als eine Analyse der von Johannes selbst für die Hauptquellen seiner Lehre von Jesus erklärten Stellen (5, 17. ff. 10, 30—38. 14, 6—10. 20.), und zugleich ist sie auch historisch wol begründet. Nur Mangel an tieferem Verständniss eines so geistigen Lehrbegriffs wie der joh. und an Rücksichtnahme auf sonstige Gestaltungen der Logoslehre konnte die Behauptung veranlassen, dass im joh. Ev. sich eine vierfache Christologie vorfinde (Horst in Henke's Museum, I. 1. S. 20. ff. vgl. Wegscheider, Einl. in das Ev. Joh. S. 115. ff.). Horst wollte nachweisen: 1) Viele Stellen erklären sich leicht (!) von der moralisch-göttlichen Abkunft Jesu von der Gottheit. Allein, um gar nicht einmal zu fragen, wer uns denn das Recht geben kann, auch nur Eine joh. Stelle ohne Rücksicht auf alle andern zusammen zu

dieser in jedem Augenblicke wirklichen Einheit seiner mit dem Vater ist die *χαρά*, von der er mehrmals redet (15, 11. 17, 13.).

erklären, so ist in den von H. angeführten Stellen meist von einem Ausgehen, Gesandtsein Jesu aus Gott die Rede, und Stellen wie 17, 11. 21. 23. 14, 20. 23. 17, 16. 5, 19 blos von einer „moralischen Verbindung mit der Gottheit" zu erklären ist eine Flachheit die keiner Widerlegung bedarf. 2) 1, 1—14. 8, 58. 17, 5. 24 werde der Logos als eine präexistirende besondere Hypostase, welche bei Gott, ja Gott selbst ist, von der Gottheit unterschieden — ganz richtig —; 3) 14, 9—11. 10, 30 aber erscheine der Vater, nicht der Logos in Jesu, was sich einfach dadurch erledigt, dass der Vater in dem Logos ist, welcher auf Erden Jesus heisst. Diese dritte Form der Christologie entsteht bei Horst nur daraus, dass er in der Lehre von der Person Jesu dem Johannes die Annahme zweier Naturen unterschiebt. 4) endlich seien *πνεῦμα* und *λόγος* 1, 1. ff. 32. 3, 34 identisch, — als ob nach Joh. bei der Taufe erst das göttliche Prinzip in Jesum hineingetreten wäre, wie bei den Gnostikern! — De Wette und Lücke legen zu wenig Gewicht auf die doch von Joh. selbst durch die Art seiner Erzählung für besonders wichtig erklärten Stellen 10, 30—38. 14, 7. ff. Der Erstere versteht 10, 30 unter *ἕν ἐσμεν* nur die Einheit der Wirksamkeit des Vaters und Sohnes, ob er gleich zu V. 38 weiter geht, indem er ihn so erklärt, „dass in mir der Vater erscheint, wirkt, ins menschliche Bewusstsein tritt, und ich in ihm den Grund meines Daseins und Wirkens habe." Lücke spricht von Einheit der Macht und entsprechender Einheit der Gesinnung, und 14, 7—10 erklärt er zwar das *μένειν* richtig, von der kontinuirlichen Gegenwart Gottes in dem *μονογενής* im Gegensatze gegen die vorübergehende Vereinigung mit Gott, z. B. in den Propheten, allein er hebt das *αὐτὸς ποιεῖ* zu wenig hervor, das doch sagen will, bei den *ἔργα* sei kein Anderer als der Vater selbst das eigentlich aktive Subjekt. Olshausen sah (zu 10, 30.) mit Recht dass hier nicht blos vom Willen die Rede sei; nur fehlte er darin dass er in *ἓν εἶναι* die „Wesensgleichheit" statt der Einheit fand. Ebenso erklärt er das *ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί* von einer „Wechselwirkung" zwischen Vater und Sohn. „Wie der Vater, sich im Sohne liebt, so findet sich der Sohn im Vater als seinem Ursprung wieder. Der Ausdruck ist ein tief innerlicher, als aus der lebendigsten Anschauung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn hervorgegangen." Ohne Zweifel schwebte O. das Richtige vor. Aber die Kategorie der

Drittes Kapitel.

Verhältniss zwischen dem Zustande des Logos im Fleisch und dem Zustande der Präexistenz.

Was das Verhältniss Jesu zu sich selbst als dem Logos betrifft, so ist das Bewusstsein über diese ihn von den Menschen unterscheidende Seite seines Wesens auf's Lebendigste in ihm vorhanden. Während seine Gegner nicht wissen woher er gekommen ist und wohin er gehen wird und deswegen sich gar kein Urtheil über seine Person erlauben können, weiss er es und kann allen Widerspruch dagegen durch die einfache Berufung auf das *οἶδα* abschneiden (8, 14.). Er verhält sich zu den Menschen wie das Himmlische zum Irdischen (8, 23.), wie der Geist zum Fleisch (8, 14. 15. vgl. 3, 8.), nur mit dem Unterschiede dass das Höhere in ihm nicht allein ein dem Wesen nach von dem Irdischen Verschiedenes, sondern zugleich ein in der Zeit nach vorn und hinten unendlich über dasselbe Hinausragendes ist (8, 58.). Darauf beruht ja die unmittelbare Anschauung Gottes, die er in der Zeit vor seiner Fleischwerdung genoss (3, 32. 8, 38.). Aber es sind uns auch schon Stellen vorgekommen, in welchen der Sohn noch jetzt den Vater sieht auf ganz unmittelbare Weise (5, 19. ff.), und in der That verschwindet der Unterschied zwischen der Existenz Jesu vor und nach der Fleischwerdung auf ein Minimum, der Unterschied zwischen dem *λόγος ἔνσαρκος* und *ἄσαρκος* scheint oft gar nicht mehr beachtet zu werden. „*λόγος*" selbst wird zwar von Jesus nicht gebraucht; aber *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* steht 1, 14. 18 offenbar vom präexistirenden und erschienenen Logos zumal, wenn V. 14 gesagt wird, man habe die Herrlichkeit des Logos (*αὐτοῦ*) gesehen, eine Herrlichkeit die den Eingebornen

Wechselwirkung erschöpft das substantielle Verhältniss zwischen Vater und Sohn nicht. Es ist sonderbar dass die genannten Ausleger nicht bei dem „*ἐγώ*" blieben. Dass von zwei Ich jedes absolut sich im andern und das andere in sich wisse, dies ist der einfachste und doch tiefste Ausdruck für ihre Einheit.

vom Vater darstellte, und V. 18, der Eingeborne der im Schoosse des Vaters ist habe ihn verkündigt, womit dem *μονογενής* ein an sich vorhistorisches (*ὢν εἰς τ. κ.*) und ein historisches (*ἐξηγήσατο*) Prädikat in unmittelbarer Verbindung beigelegt sind. Ebenso gebraucht der erste Brief (4, 2.) den Ausdruck *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*, der keine genaue Scheidung zwischen dem Logos und Jesus zulässt. Ja Joh. 3, 13 wird dem Menschensohne ein perennirendes Sein im Himmel zugeschrieben. Der Menschensohn, oder Christus so lang er auf Erden wandelt, ist zugleich im Himmel, bei oder in dem Vater; durch sein Herabsteigen vom Himmel hat er diesen nicht verlassen, wie z. B. ein Mensch an dem Orte nicht mehr ist den er hinter sich hat, sondern er ist zugleich noch daselbst, indem auf ihn wie auf Gott selbst die Verhältnisse der räumlichen Abgrenzung und Ausschliessung keine Anwendung finden; — der Sache nach dasselbe damit dass er den Vater in sich hat oder der Vater in ihm wohnt. Nach 6, 62 geht der Menschensohn dahinauf wo er zuvor war; der Logos kann also diese Benennung schon vor seiner Fleischwerdung führen. Kehren wir aber zum Zustande nach dieser zurück, so bestätigt sich das Bisherige durch die unserm Evangelisten eigenthümliche Anschauung desselben als eines Zustandes der *δόξα*, der Fülle göttlicher Herrlichkeit. Nirgends findet sich eine Spur davon dass in *σὰρξ ἐγένετο* der Gedanke einer Erniedrigung (Phil. 2, 7. 8.) läge. Jesus Christus ist vielmehr eben (Joh. 1, 14.) sofern er als Mensch existirt und unmittelbar angeschaut wird *ἔνδοξος, πλήρης*, nicht *κενός* (Phil. a. a. O.), *κύριος* (1, 52.), nicht *δοῦλος* (Phil. 2, 7.), *ἴσος θεῷ* (5, 17. 20. 23.), nicht aber dieser Gleichheit entkleidet. Er hört, obgleich sein *σκηνοῦν* ein realeres ist als die *δόξα* in welcher er dem Jesajas erschien (12, 41.), so wenig auf der Welt gegenüber im Besitze göttlicher Herrlichkeit zu sein, als der den Propheten in seinem Glanze sich darstellende Jehova (vgl. Jes. 6, 1. 5. Ez. 1, 26—28. 8, 4.). Welchen reichen Inhalt hienach das Leben Jesu hat werden wir später sehen. Auch in seinem Tode tritt nur das Moment der Erhabenheit hervor, und während seines ganzen Daseins verschwindet alles dem Menschen anhaftende Endliche und Beschränkte. Namentlich ist von einer Entwicklung Jesu nicht die Rede, er hat nichts gelernt (7, 15.), sondern ist eben der Logos der Gott gesehen hat und immer sieht. Erst hieraus wird das Auf- und Niedersteigen der En-

gel über dem Menschensohn verständlich (1, 52.). Es ist ganz dieselbe Anschauung wie 1 Mos. 28, 12. Engel umgeben die göttliche δόξα und steigen zwischen Himmel und Erde auf und nieder, nur dass im alten Testamente die δόξα über der Erde steht, Jehova die obere Spitze der Himmelsleiter einnimmt, während im neuen die δόξα unten auf Erden selbst weilt, dass dort der Eine aus der Pforte des Himmels einen Augenblick auf einen einzelnen Träumenden herniederschaut, hier aber der zweite Gott aus dem Himmel nicht allein hervorgetreten ist, sondern ihn mit aller seiner äussern und innern Herrlichkeit am hellen Tage den staunenden Augen der ganzen Menschheit geöffnet und für immer geöffnet hat, damit beginnend dass er selbst mit der ganzen Glorie der göttlichen Majestät hier unten erscheint.*)

Viertes Kapitel.

Verhältniss Jesu zur Menschheit und zu dem Fürsten der Welt.

Jesus überragt (Joh. 3, 31.) alle Menschen durch die göttlichen Eigenschaften der Macht, des absoluten Wissens, der Wahrhaftigkeit, der Unsündlichkeit, der vollkommenen Liebe u. s. w. Er empfängt nichts von Menschen (5, 34.), sucht ihre Verehrung nicht für sich selbst (V. 41. 7, 18. 8, 50.), als ob er durch sie etwas gewinnen könnte, sondern nur zu ihrem eigenen Heile (5, 34.), er hat Macht über ihr ganzes Geschlecht um ihm das ewige Leben zu verleihen, er verhält sich zu ihnen durchaus nur als der Mittheilende (17, 2. 8. 14. 18. 22.), ohne den sie nichts vermögen (15, 5.), er

*) Aehnlich Neander S. 771. Bei den Synoptikern, ja noch bei Justin dem Märtyrer (vgl. Semisch, Justin d. M. 2, 466. f.) zeichnen die Engel erst die zweite Parusie aus. Dieser Unterschied zwischen einer ersten Parusie, in welcher Christus „ἄτιμος und ἀειδής", und der zweiten, in welcher er ἔνδοξος und κριτὴς ἁπάντων ist, verschwindet bei Johannes durchaus (Joh. 1, 14. 2, 11. 11, 40. 10, 38. 5, 21—27. 30. 9, 39.).

hat von der Welt keine der Eigenschaften an sich, die sie zu dem *κόσμος οὗτος* (*τὰ κάτω*) machen (8, 23. 17, 25), sondern ist unendlich grösser als sie und als „der in der Welt" (1 Joh. 4, 4.), als der *ἄρχων τοῦ κόσμου*, der das Blut des Gottessohnes nach welchem er dürstet nur aus dessen eigener, freier Hand empfängt (14, 30. f. 10, 18.).

Dies ist der fleischgewordene Logos des Johannes, von welchem Licht und Leben auf die ganze Menschheit ausströmen soll. Alles was jetzt noch weiter folgt ist nur das Hervortreten des in seiner Person bereits wirklich vorhandenen göttlichen Inhalts (*πλήρωμα*). Auch der Geist der später an seine Stelle tritt entwickelt sich in dieser seiner spezifischen Gestalt nur aus der Person des Logos, der selbst auf Erden gegenwärtig war; für die Welt bleibt der Logos immer der einzige Quellpunkt von dem Alles ausgeht, die Persönlichkeit welche ihr die vollkommene Gewissheit von der absoluten Wahrheit des Christenthums, von der historischen Realität der göttlichen Offenbarung auf Erden und von der ewigen Dauer des Erlösungswerks gibt (Joh. 1, 14. 16. 18. 14, 6. 15, 1. ff. 17, 24. 26.). Darum kann auf der einen Seite gesagt werden dass mit der Person Jesu Christi Alles gegeben ist, der Sieg über die Welt, der Weg zu Gott, die Wahrheit und das Leben; auf der andern aber doch wieder eine über Jesus hinausgehende Vermittlung des Menschen mit Gott nöthig gefunden werden, wie sie Johannes im Geist hat. Im erstern Falle wird Jesus als der ewige, Alles — auch den Geist — in sich tragende und mittheilende Mittler zwischen Gott und Welt (1, 33.), im zweiten als der betrachtet, welcher der Menschheit nicht mehr sichtbar ist und die durch ihn begonnene Vereinigung Gottes mit dem Menschen als ein jetzt auch ausserhalb seiner Person vorhandenes Prinzip, als Geist, zurücklässt (16, 8. ff.). Demgemäss muss das Werk Christi so entwickelt werden, dass sich an die bisherige Darstellung des Logos in seiner Fleischwerdung zuerst das was er für die Menschheit ist im Ganzen und Grossen (implicite) anschliesst, darauf aber dieses Unentwickelte in die historische Verwirklichung durch die Person des auf Erden weilenden und hernach unsichtbar vom Himmel herabwirkenden Jesus einer- und durch die von dem Geist geleitete Fortsetzung des Begonnenen andrerseits eintritt.

ZWEITER ABSCHNITT.

Von dem Werk Jesu.

Erste Abtheilung.

Das Werk Jesu im Allgemeinen.

I. Das Werk Jesu nach seinem Inhalt. — Das Werk Jesu im Allgemeinen angeschaut ist die Mittheilung der Wahrheit und des Lebens an die Welt durch seine Person, welche mit diesen Begriffen ganz identisch ist. „Ich bin die Wahrheit und das Leben," d. h. Wahrheit und Leben sind in Jesus, und nur in Jesus, aber in ihm auch vollständig, persönlich vorhanden, „und der Weg" (14, 6.), d. h. er und er allein ist dies Alles zugleich für die Menschheit. Das Wissen von dem in der Welt vorher theils nicht bekannten theils verdunkelten Wesen Gottes, und ein Leben das diesen ewigen Inhalt vollkommen in sich und dadurch auch der Zeit nach Unvergänglichkeit, schlechthiniges Bestehen und unendliche Seligkeit im Besitz hat, ist in Jesus real vorhanden, und wird von ihm unmittelbar den Uebrigen mitgetheilt: er ist das „wahre", das seiner Benennung wirklich und vollkommen entsprechende „Licht," welches der Menschheit thatsächlich „leuchtet," um sie zu jenem Allen zu führen. Diese Vorstellung des Lichtes, worin die drei Merkmale der eigenen ungetrübten Reinheit und kräftigen Fülle, der Ueberlegenheit über alles Entgegenstehende (*ἡ σκοτία παράγεται*, 1 Joh. 2, 8.) und der allgemeinen Sichtbarkeit an einem Orte wo es zuvor gänzlich unbekannt war (*ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει*) enthalten sind, fasst die in Jesus stattfindende Wirklichkeit des Göttlichen sowol an sich als für die Welt am treffendsten zusammen. Wenn der Zustand der Welt mehr von Seiten der traurigen und verderblichen subjektiven Folgen welche die Gottentfremdung für den Menschen mit sich bringt ins Auge gefasst wird, so erscheint Christus als der *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (1 Joh. 4, 14. Joh. 4, 42.). Sehen wir von Christus auf Gott zurück, so ist in dem

ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια κ. τ. λ. die Richtigkeit und Vollständigkeit der göttlichen Offenbarung in seiner Person enthalten. Sehen wir zweitens von Christus zu den Menschen hinüber, so ist er (ἐγώ εἰμι κ. τ. λ.) der einzige Punkt in welchem alles Heil für sie concentrirt ist, der Einzige durch dessen Vermittlung sie zu Gott gelangen können. Vergleichen wir endlich die Menschen unter einander, so ist die Erleuchtung durch das wahre Licht Allen ohne Unterschied nothwendig und zugedacht (ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον), die Hingabe des Erlösers ist eine Hingabe zum Besten der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2.). Dieser dritte Punkt bedarf jedoch noch einer besondern Auseinandersetzung.

Anmerkung. Wir finden bei Johannes häufig den Ausdruck: „Jesus ist der Χριστός." Dieses Wort hat im Evangelium und in den Briefen verschiedene Bedeutungen. In jenem ist es, wie ausdrücklich gesagt wird, der Messias, den namentlich die Juden erwarteten (1, 42. 4, 25.); im ersten Briefe ein höherer Geist, ein Äon, den gnostische Irrlehren über Jesus stellten (2, 22. 4, 3. 5, 5.). Die Juden erwarten allgemein einen Messias, und zwar einige einen Messias von unbekannter Herkunft (7, 27.), Andere einen Sprössling des davidischen Hauses (7, 42.), aus der Stadt Bethlehem (ebend.), einen König Israels (1, 50.), der sich durch Wunder beglaubigen (7, 31.), die Wahrheit verkündigen, den heiligen Geist verleihen (7, 41.) und ewig herrschen sollte (12, 34.). Ebenso erwarten die Samaritaner, obgleich halbe Heiden, nach Johannes einen Messias, der, mit übernatürlichem Wissen ausgerüstet (4, 29.), den Streit über den wahren Ort der Verehrung Gottes schlichten und überhaupt Alles was dem Menschen zu wissen noth thut offenbaren würde (4, 25.). Johannes nun verwirft zwar alles Judaisirende an diesem Begriffe, behält ihn aber bei in dem allgemeinen Sinne dass Χριστός den auf Erden erwarteten Sohn Gottes bedeutet (11, 27. 20, 31.). Ohne Zweifel ist auch die Stelle 10, 24—36 hierher zu ziehen. Auf die Frage ob er Christus sei (V. 24.) erwiedert Jesus zuerst, er sei mit dem Vater eins, d. h. Sohn Gottes im Allgemeinen, sodann aber, er sei kein blosser Mensch wie die nach V. 34 im alten Testament θεοί Genannten, sondern ein

unmittelbar von Gott zum Kommen in die Welt mit seiner Vollmacht versehenes höheres Wesen. ἡγίασεν (V. 36.) erinnert*) an ἔχρισεν in der Stelle AG. 4, 37. 30, es bezeichnet dass Gott Jesum zu einem heiligen Geschäfte bestimmt (ἐσφράγισεν 6, 27.) und ausgerüstet. Vielleicht liegt auch (vgl. Sir. 45, 18. Hebr. 3, 1.) die Vorstellung eines Hohepriesters im Hintergrund. In demselben Sinn heisst Jesus 6, 69 ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, der heilige Mittler zwischen Gott und den Menschen, und 1 Joh. 2, 20 ὁ ἅγιος, der nicht nur selbst das χρίσμα besitzt, sondern auch die Mittheilung desselben an die Gemeinde zu seinem Berufe hat.

II. Das Werk Jesu nach seinem Umfang. — Die Allgemeinheit der Erlösung darf bei Johannes nicht in dem Sinne verstanden werden dass ohne Weiteres Alle selig werden sollen. Man könnte aus einigen Stellen schliessen, der Evangelist behaupte eine völlige Wahlfreiheit, die Jedem gestatte an das Licht heranzukommen und von seinen Strahlen sich erleuchten und durchdringen zu lassen. So sagt Jesus 5, 40 zu den Juden: „Und doch wollt ihr nicht zu mir kommen, um Leben zu haben,“ und 3, 19. ff. heisst es: „Das ist das Gericht dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsterniss mehr liebten denn das Licht, weil ihre Werke böse waren. Denn jeder der Schlechtes thut hasst das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht gerügt werden. Wer aber die Wahrheit thut, kommt an das Licht, damit seine Werke offenbar werden als in Gott gethan.“ Allein eine Freiheit im pelagianischen Sinn ist durch beide Stellen nicht ausgesprochen. Dagegen ist schon die johanneische Ansicht von dem Bösen, das als Knechtschaft unter der Sünde betrachtet wird, und eben so ist nach ausdrücklichen Aussprüchen auch die Losreissung von dieser Gott schlechthin entgegengesetzten Sphäre nur durch die Gnade, durch den Willen Gottes möglich, der den Menschen zur Wahrheit heranzieht (6, 65. 44.). Man kann allerdings sagen, das Nichtziehen Gottes sei eine göttliche Strafe eines vorangegangenen verschuldeten Zustandes, wie er in dem „ihr wollt nicht zu mir kommen“ (5, 40.) geschildert ist**), sofern

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 310.

**) Nitzsch, System etc. S. 269.

wie vom Teufel so von den Menschen gesagt werden kann, das Böse sei ihr ἴδιον, zu dem sie sich selbst bestimmen und an dem sie daher auch selbst schuldig sind. Aber diese Strafe durch Entziehung des ἑλκύειν ist nach Johannes nicht so zu denken, als folge auf den Akt der Abwendung des Menschen von Gott ein zweiter Akt von Seiten des Letztern, nämlich die Abwendung Gottes von dem Menschen; sondern die Strafe des Bösen ist diesem selbst immanent, indem es dem der sich ihm ergeben zur andern Natur wird, ihn dem Bereich des Göttlichen nach Erkennen und Wollen ganz entzieht und auch in so fern sein ἴδιον wird als er sich von demselben nicht mehr losmachen kann, weil das Nichtangezogenwerden von Gott als ein nothwendiger, durch das objektive Wesen des Bösen und seinen objektiven Widerspruch gegen das Gute hervorgebrachter Zustand in ihm vorhanden ist. Diesem Zustande des Bösen entsprechend ist nun die Lehre des Johannes über die Möglichkeit der Bekehrung die, dass Gott den Menschen nicht nur vermöge eines transscendenten Rathschlusses seiner gnädigen Allmacht zum Heil bestimme, wie bei Paulus, sondern in ihm schon ehe er das Wort der Wahrheit vernimmt einen dauernden Zustand der Empfänglichkeit für das Gute wirke (ἑλκύει). Gott verleiht den Glauben nicht nur (6, 65.) von oben herab, sondern erweckt im Innern des Begnadigten selbst einen Zug zum Erlöser hin. Der welcher glaubt hat schon ehe er glaubte kürzer oder länger, mehr oder weniger bewusst der Sache des Guten sich zugeneigt. Darum trifft Jesus auf der Welt nicht blos Solche an, welche Gott trotz ihrer Sünden begnadigt hat, sondern Solche in welchen die Liebe zu ihm oder das Verlangen nach Heil schon rege geworden ist, welche „dürsten“ (7, 37.), „Wahrheit thun“ (3, 21.), „aus Gott oder der Wahrheit sind“ (8, 47. 17, 6. 18, 37), weil „sein Vater sie zieht“; unter Juden und Heiden warten auf ihn seine „πρόβατα,“ die ihm folgen, weil sie „seine Stimme hören,“ d. h. weil sie in ihm die vollkommene Wirklichkeit dessen finden wozu ihr Inneres schon zuvor sie trieb (3, 21.), die τέκνα θεοῦ, in welchen der Keim des Göttlichen sich schon zu entfalten beginnt (10, 3. 16. 11, 52.). Diejenigen aber, welchen dies von Gott nicht gegeben ist (6, 65.), welche Gott nicht zieht (6, 44.), welche nicht aus Gott sind (8, 47.), nicht zu den πρόβατα gehören (10, 26.), glauben ihm nicht. Man sieht wie Johannes auch hier von der Er-

scheinung auf das Wesen zurückgeht. Der Glaube realisirt nur was im Menschen bereits vorhanden ist, das Christenthum vollendet und bestätigt (3, 21.) den Zug des Menschen zur Wahrheit, zum Rechten überhaupt; Gott schafft im Menschen den Glauben nicht auf einmal, sondern lässt um denselben hervorzubringen sein Herz schon vorher von der Liebe zum Guten angeregt werden, er erwählt nicht nur, sondern bereitet vor.

Allein es fragt sich weiter, wollte Johannes mit diesem „Ziehen" blos die einfache Thatsache aussprechen, der Glaube beruhe auf einer vorangehenden Hinneigung zum Guten oder zu Gott, oder andeuten, es sei auch ein transeuntes Einwirken Gottes auf den Menschen nöthig? Das Wort ἑλκύειν lässt die Frage ganz unentschieden. Die augustinische Theorie ist nicht darin zu finden, und eben so wenig die zwischen der Kausalität Gottes und des Menschen theilende Ansicht Theophylakt's über die Stelle 6, 44, „wie der Magnet nicht Alles anziehe, sondern nur das Eisen, so müsse im Menschen eine Beschaffenheit des Gemüths vorhanden sein, wenn der Zug Gottes Anfassung haben solle *)." So weit entwickelt ist die johanneische Lehre durchaus noch nicht. Vielmehr sind der Zug Gottes und die Gott zugewandte „Beschaffenheit des Gemüths" bei ihm noch eins und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten, im ersten Falle objektiv (6, 44. 65. 17, 6.), im zweiten subjektiv (3, 21.) ausgedrückt. Gott und Mensch stehen in dem Satze „wenn Gott ihn nicht zieht" nicht als freie Subjekte einander gegenüber, die auf einander wirken; sondern es ist damit blos gesagt, nur wo ein Zug des Menschen zu Gott sich finde, könne Glauben an Jesus entstehen, wie man ja von jedem Objekt des Willens sagen kann, es ziehe ihn. Aber 6, 65. 17, 6 und besonders 6, 45 scheinen allerdings dafür zu sprechen dass Johannes nicht bei der einfachen Thatsache stehen blieb (3, 19—21.), sondern den Zug des Menschen zu Gott hin als ein durch transeuntes Einwirken Gottes hervorgebrachtes Erlösungsbedürfniss nahm. ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρός bezeichnet dieses Einwirken als eine vernehmliche Stimme Gottes im Innern; μαθών fügt bei dass diese Stimme Erfolg gehabt, wirklich angenommen worden, dass eine innere Erweckung und Er-

*) Vgl. Stirm, anthropologisch-exegetische Untersuchungen, Tüb. Zeitschr. 1834. III. S. 59.

leuchtung aus ihr sich gebildet. Auch V. 46 spricht dafür dass unter ἑλκύειν ein Hineinsprechen Gottes in den Menschen, eine vorläufige Offenbarung oder „Belehrung" gemeint ist, da sonst die Verwahrung unnöthig gewesen wäre, es sei keine unmittelbare Anschauung Gottes zu verstehen. Das Licht beginnt im Menschen schon zu dämmern, ehe er es vor sich sieht; das Handeln Gottes auf ihn beginnt schon ehe der Erlöser ihn zum Glauben auffordert, und ohne diese vorangehende leise Ansprache des Vaters bleibt der Ruf des Sohnes vergeblich.

Dies wird dadurch bestätigt dass die Verstockung der Ἰουδαῖοι und der Verrath des Judas nicht blos von der Macht der Sünde, sondern von einem ausdrücklichen, schon längst verkündigten Rathschlusse Gottes über sie abgeleitet wird (12, 38. ff. 15, 25. 13, 18. 17, 12.). Johannes lehrt also dass der Uebergang vom Nichtchristen zum Christen eine Wirkung der göttlichen Gnade sei; weiter ist die Erwählungslehre von ihm noch nicht ausgebildet.

Der Satz τὸ φῶς ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον bekommt somit den nähern Sinn, dass weil das Wirklichwerden des Christenthums in einem Menschen reine Gnadensache ist, kein Mensch den andern von der Erleuchtung und Versöhnung ausschliessen kann und soll, d. h. namentlich dass die Juden keinen Vorzug vor den Heiden haben. Die Christen sind nicht ἐξ αἱμάτων (1, 13.), nicht eine Nationalität kann zur Theilnahme an der wahren Religion befähigen, sondern allein Gott ist auch bei jedem Einzelnen, nicht blos bei der Menschheit überhaupt, Ursache der neuen Geburt. Alle Vorrechte des Judenthums verschwinden mit Ausnahme davon dass in Judäa der Erlöser aufsteht (8, 39. f. 4, 22. 10, 16. 11, 52.), die Gnade in Jesus Christus gilt allen Menschen ohne Unterschied, es kann nichts ein besonderes Recht auf sie geben.

Ebenso verschwindet vor ihr alle Kraft des menschlichen Willens. Nicht das was das Fleisch will, das Fleisch das Gott nicht begreift (vgl. 3, 1. ff. 6, 52. 63. 8, 14. 15.), das vielmehr überall und so auch in der Religion auf Befriedigung seines endlichen Strebens, sinnlicher Lust, äusseren Vortheils u. dgl. (6, 26. 27. 5, 44. 8, 15. 33. 39.) ausgeht, also nicht niedrige und eigennützige Gesinnung erweckt den Menschen zum Glauben an Christus; sie kann vielmehr diesen Glauben gar nicht hervorbringen, wenn sie gleich von

gewissen Seiten desselben, z. B. von seinen Verheissungen, angezogen wird (vgl. besonders 6, 28. 34. 41. 52.). Ebensowenig vermag dies endlich der Wille des Menschen überhaupt, der sich auf seine eigenen Füsse stellen will, statt Alles nur von oben zu erwarten (ἀνήρ). Vielmehr wie das Christenthum seinem Wesen nach etwas schlechthin Transscendentes ist (1, 18.), so ist auch seine Verwirklichung in einem einzelnen Subjekte nicht möglich, wenn dieses nicht darauf verzichtet, durch eigene Kraft zu Gott zu gelangen, und wer den Glauben gewonnen hat darf dies nicht sich selbst zuschreiben. Einzig und allein unmittelbar von Gott selbst geht die Umwandlung des Menschen zum Christen aus (vgl. 1 Kor. 1, 19. ff. 2, 6. ff. 3, 1. 3. 21—23.).

III. Die Heilsökonomie. — Den Uebergang zu der Darstellung des Werks Jesu im Besondern mag die allgemeine Art und Weise bilden in welcher bei Johannes das Ganze sich verwirklicht. Wie die Dreieinigkeit ein gegliedertes Stufensystem bildet, so auch die σωτηρία. Dass das Judenthum überhaupt die von Gott geordnete Grundlage ist, auf welcher das Christenthum sich aufbaut, indem dieses in ihm den Begriff des Vaters, des wahren Gottes, vorfindet, wurde schon bemerkt. Ebenso bereitet der engere Kreis der alttestamentlichen Prophetie dem Messias den Weg, sie endet nachdem sie in Johannes dem Täufer den Erwarteten gefunden, der Welt ihn angekündigt (1, 8. 31.) und ihm die ersten τέκνα θεοῦ zugeführt hat (1, 35. ff.), bildet jedoch noch immer einen Anknüpfungspunkt für den Messiasglauben und findet im Leben des Logos ihre Erfüllung. Ja die Prophetie lebt innerhalb des Christenthums selbst wieder auf, indem Jesus seine und seines Reiches Schicksale nicht allein vorherweiss (6, 64), sondern auch vorhersagt (12, 32. 13, 21. 18, 9. 32. Kap. 14. ff.). Dieser geschlossenen Haltung des Ganzen innerhalb des göttlichen Wissens entspricht im Leben Jesu die feste Vorherbestimmung nach welcher die Hauptepochen desselben vor sich gehen, das ἐλήλυθεν ἡ ὥρα (7, 30. 8, 20. 2, 4. 7, 6. 30. 13, 1. 17, 1.), und in der ganzen Entwicklung seines Werkes das streng bestimmte Verhältniss das zwischen den wichtigsten Abschnitten desselben, der Erscheinung des Logos und der Mittheilung des Geistes und der damit verbundenen Aussendung der Jünger in alle Welt stattfindet, ein Verhältniss theils des Nacheinanders, weil das ganze Christenthum in Jesus verschlossen ist und darum erst nach seinem Tode sich expliciren kann — dies Gesetz wird

7, 39 in Bezug auf den Geist, 4, 37. ff. in Bezug auf die Thätigkeit der Jünger ausdrücklich ausgesprochen —, theils des gegenseitigen Entsprechens, indem die Mittheilung des Geistes und die Aussendung der Jünger mit der Sendung des Sohnes in die Welt parallelisirt wird (20, 21. f. 17, 18), so dass jede Epoche genau von der andern unterschieden und doch in einen pragmatischen Zusammenhang mit ihr gesetzt ist und zugleich ihren bestimmten Platz in der Anordnung und Verwirklichung des Ganzen erhält. Diese Planmässigkeit beweist zugleich unwidersprechlich, dass der johanneische Lehrbegriff aus einer systematischen Reflexion auf das Dogma, aus einer denkenden Vermittlung (S. 66.) hervorging und nur deswegen in der Form der unmittelbaren Anschauung, der Kontemplation, auftritt, weil diese Vermittlung durchaus vollendet oder zu einem festen Resultate gediehen ist.

Zweite Abtheilung.

Das Werk Jesu im Besondern.

Das objektive Werk der Erlösung theilt sich bei Johannes in das Geschäft Jesu und in das Geschäft des Geistes. Das letztere unterscheidet sich von dem erstern dadurch dass der Geist zwar wie Jesus ein objectives, persönliches göttliches Prinzip, aber dennoch dazu bestimmt ist, das Christenthum subjektiv zu machen, es ins Innere des Menschen einzuführen und darin zu erhalten.

Erste Hälfte.

Das Geschäft Jesu.

Das Geschäft Jesu zerfällt in seine Thätigkeit während seines Lebens, zu welcher auch sein Kreuzestod gehört, und in seine Thätigkeit nach seiner Erhöhung. Die erstere zerfällt hinwiederum in sein Auftreten als Sohn Gottes nebst allem Denjenigen wodurch er sich der Welt als solcher beurkundet, und in das was er als Erlöser thut zur Gründung eines christlichen Gesammtlebens und zur Ueberwindung des Bösen. Die Richtigkeit dieser Eintheilung wird

sich im Verlaufe von selbst ergeben, indem sich zeigen wird dass Johannes selbst den konkreten Stoff der hier zur Sprache kommt unter obige Gesichtspunkte stellt.

A. Das messianische Auftreten Jesu.

1. Das Selbstzeugniss Jesu. — Als Sohn Gottes oder Messias tritt Jesus auf durch sein Zeugniss von sich selbst dass er der *Χριστός* (4, 26.) der *υἱός θεοῦ* (5, 17.) sei, ein Zeugniss für das er den Glauben der Menschen verlangt. Er spricht seine höhere Abkunft als einfache Thatsache aus (8, 14.), die eben als Thatsache wahr ist (ebend.); die Behauptung des Gegentheils würde ihn selbst zu einem Lügner machen (V. 55.). Den Menschen ist diese Thatsache, dass er vor seinem irdischen Dasein bei Gott war und zu ihm einst wieder zurückkehren wird, unbekannt, und dem fleischlichen Sinne, der einen Menschen eben für einen Menschen und für nichts weiter anzusehen vermag, ist sie unbegreiflich (8, 14. 15.). Wegen dieses Widerspruchs in welchen die Aussage Jesu über seine Person mit allem sonstigen Wissen und mit der äussern Wahrscheinlichkeit tritt, handelt es sich nun darum, den Vorwurf unmöglich zu machen, dass Jesus nichts bezwecke als sich selbst einen persönlichen Vorzug vor Andern zuzuschreiben, oder dass er seine eigene Ehre suche (7, 18. 8, 54.). Dieser selbstische Charakter wird dem Zeugniss Jesu über sich dadurch genommen, dass gesagt wird, er „rede nicht von sich selbst, sondern Alles wie er es vom Vater empfangen" (12, 49.). Er geht also auf Gott zurück, dessen Organ er ist, in dessen Namen er kommt, dessen Willen er vollbringt (5, 19. 30. 31. 41. 43. 6, 38. 7, 16—18. 28. 50. 54. 14, 24. 18, 37.) Hiedurch weist Jesus alle eigennützigen Zwecke von sich ab; allein auf der andern Seite setzt er sich durch diese schlechthinige Zurückführung seines gesammten Redens und Thuns auf Gott dennoch in ein unmittelbares Verhältniss zu diesem. Damit nun auch dieses bezeugt oder thatsächlich gewiss werde, verweist er die fleischlich Urtheilenden auf die *μαρτυρία* die Gott selbst über ihn ablege (5, 32. ff. 8, 17. f. 29.). Diese *μαρτυρία* ist theils eine mehr äusserliche (*κατ' ἄνθρωπον*), das Zeugniss der Schrift und Johannes des Täufers (welche schon vorgekommen sind), theils eine mehr innerliche, die göttliche Erhabenheit welche aus dem ganzen Leben Jesu

hervorleuchtet (5, 32. ff. 19. ff. 1, 14.). Diese offenbart sich in seinem übernatürlichen Wissen, in seinen ausserordentlichen Thaten, und in seiner reinen Hingabe an die Sache Gottes, namentlich in seinem Tode.

II. Jesus als Prophet. — Jesus ist fürs erste der „Prophet" (4, 19.), „der Alles weiss" (16, 30. 18, 4.), das Innere der Menschen und ihre verborgensten Gedanken (1, 43. 48. 2, 24. f. 16, 19. 6, 64. 70.) und Thaten (4, 17. 18. 29. 6, 64. 13, 11. 21.), seien es vergangene oder gegenwärtige oder zukünftige (ebend.), die Schicksale die ihm selbst begegnen werden (13, 1. 18, 4. 2, 19. ff.), das Rechte was in jedem Augenblicke zu thun ist (6, 6.), und namentlich Alles was sich auf die Verwirklichung des Erlösungswerks in der Welt und im Himmel bezieht (Kap. 13—16. 14, 2.). Der johanneische Begriff des *προφήτης* ist mit dem 5 Mos. 18, 22 aufgestellten in der Hauptsache eins, darin nämlich, dass das wirkliche Zusammentreffen des Erfolgs mit dem Vorhergesagten das Kriterium des Propheten ausmacht. Ein solcher ist auch Jesus. Nicht nur für sich weiss er was in dem Innern des Menschen ist und lässt sich in seiner Handlungsweise durch dieses Wissen leiten (2, 24. f.); sondern durch sein untrügliches, keiner Belehrung bedürftiges Wissen führt er auch zur Anerkennung seiner als eines Gesandten Gottes (4, 19. 16, 30.). Davon haben wir mehrere Beispiele. Zuerst solche in denen das übernatürliche Wissen Jesu bei Menschen welche davon erfahren den Glauben an ihn erweckt, Nathanael (Joh. 1, 48—51.) und die Samaritanerin (Kap. 4.), indem aus der Wahrnehmung der Uebereinstimmung seines Wissens mit Thatsachen welche ihm auf natürlichem Wege nicht bekannt sind auf die Wahrheit seines Wissens überhaupt geschlossen wird. Etwas höher ist die Bedeutung die das *εἰδέναι πάντα* erhält, wenn es dem schon vorhandenen Glauben an das Selbstzeugniss Jesu die unendliche Gewissheit gibt dass überhaupt in Jesus die absolute Wahrheit persönlich vorhanden sei. So verstärkt das Zusammentreffen der Auferstehung Jesu mit einer frühern Voraussagung die er von derselben gegeben den Glauben der Jünger an ihn (2, 19—22.). Jesus selbst spricht sich über diese seine Eigenschaft und ihre Wichtigkeit aus. Er sagt seinen Jüngern den Entwicklungsgang seines Reiches vorher, „ehe es geschieht, damit ihr wenn es geschieht glaubet dass ich es bin (13, 19. 14, 29.), damit ihr an nichts einen Anstoss neh-

met (16, 1.), damit ihr wenn die Stunde kommt da es geschieht euch erinnert wie ich es euch gesagt (16, 4.), damit ihr an mir Friede habt“ (16, 33.). Auf Erden und im Himmel (14, 2.) sollen seine Jünger nichts antreffen, was sie an ihm irre machen könnte; wohin sie auch kommen und was ihnen begegnen mag, überall werden sie den Schluss machen müssen, Jesus ist der Messias, da ihm Alles schon längst bekannt war. Diess ist die *εἰρήνη* (16, 33.) die Jesus als Prophet hervorruft, die unendliche Befriedigung durch die Wahrheit die Alles mit ihrem Licht umschliesst und so in ihrer höchsten Erhabenheit vor das Auge des Sterblichen tritt. Man darf es nicht eine „naive Betheurung“*) nennen, dass Jesus 14, 2 sagt: „wenn es nicht so wäre, so hätte ich es euch gesagt“; sondern dafür dass er von Gott ausgegangen ist (16, 30.) gibt er einen Hauptbeweis durch die wahrhaftige und vollständige Enthüllung des Wichtigsten was die Zukunft den Seinigen bringen wird, er glaubt es sich und seiner Sache schuldig zu sein, sie über nichts in Ungewissheit zu lassen.

Diese Betrachtung Jesu als des Propheten der Alles weiss ist jedoch bei Johannes nur eine untergeordnete. Allerdings kommt ihm sein schlechthiniges Wissen vermöge seiner übermenschlichen Natur zu (Joh. 3, 34.), aber es hat doch nur den Werth einer *μαρτυρία* für diese. Was er sonst Wahres sagt, z. B. über Gott und sich selbst, fällt bei Johannes nicht unter den Begriff des Propheten, der immer ein alttestamentlicher Begriff bleibt und für die Göttlichkeit Jesu nur negativ beweisen kann („*ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε*“). Das Voraussagen der Zukunft ist immer eben eine Vorsichtsmaassregel, die ein Wanken des Glaubens verhindern soll. Und der Glaube der aus demselben erst entsteht wird nicht sehr hoch angeschlagen, theils von Jesus selbst (16, 31. 1, 51.), theils von andern Personen die in der Geschichtserzählung auftreten (4, 42. 29.), ohne Zweifel nicht gegen die Ansicht des Evangelisten. Jesus weist 1, 51 auf *μείζω τούτων* hin. Als Prophet steht er gewissermaassen noch auf gleicher Stufe mit Johannes dem Täufer; die *ἔργα* erst sind dasjenige was ihn von den Propheten trennt (1, 7. 10, 41.).

*) De Wette zu 14, 2.

III. Die ἔϱγα Jesu. — Wir haben in unserer Sprache kein Wort das den Begriff der ἔϱγα, auf die sich Jesus für seine Würde als υἱὸς ϑεοῦ beruft, vollkommen erschöpfte. Neuere Ausleger haben Recht, wenn sie darunter nicht blos was man Wunder im gewöhnlichen Sinne nennt verstanden wissen wollen. Hiefür beweist namentlich die Stelle 5, 20. ff., wo auch das diesseitige und jenseitige Gericht das der Sohn ausübt unter seine ἔϱγα eingereiht wird. Allein eine bedeutende Stelle unter diesen ἔϱγα nehmen allerdings die σημεῖα ein, und auch das Gericht wird a. a. O. unter den Begriff des Verwunderung Erregenden gestellt, welcher somit in dem des ἔϱγον immer mit enthalten ist. Die ἔϱγα treten mehrmals den ῥήματα gegenüber auf (14, 10. 15, 22. ff. 10, 38. 1, 51.), und bezeichnen die Wirksamkeit Jesu vom Begriff der That aus aufgefasst oder die grossen Erfolge in welchen sich diese Wirksamkeit kund thut, Erfolge gross sowol nach ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung, als nach der Macht und Kraft die sich in ihnen offenbart. Die letztere ist so gross dass keine andern den Vergleich mit ihnen aushalten (15, 24.), daher sie zur Anerkennung eines schlechthinigen Vorzugs Jesu vor den übrigen Menschen nöthigen (ebend. und 12, 37. 3, 2.). Der Gehalt und die Bedeutung der ἔϱγα aber ist dass in ihnen das schöpferische und zugleich das liebreiche Wirken Gottes in unmittelbarer, thatsächlicher Erscheinung hervortritt (5, 17. ff. 10, 32: πολλὰ ἔϱγα καλὰ „ἔδειξα“ ὑμῖν ἐκ τοῦ πατϱός μου. vgl. 9, 4. ff.), was theils so ausgedrückt wird, der Sohn, der wie der Vater immer schafft, verrichte nach dem Vorgang des Letztern seine staunenswerthen Thaten (5, 17. ff.), theils aber auch so, der Vater selbst im Sohne wohnend thue sie (14, 10.). Nur die ἔϱγα, nicht die ῥήματα, werden einem unmittelbaren Wirken des Vaters zugeschrieben (a. a. O.); wenn Jesus mit seinen ἔϱγα auftritt, dann ist er dem Vater gleich, ja der Vater selbst; die ῥήματα sind nur Stimmen vom Himmel durch den Mund Jesu, die ἔϱγα aber die Himmelsmächte selbst die auf Erden herabgekommen sind. Von diesem hohen Gesichtspunkte werden bei Johannes die δυνάμεις des Messias aufgefasst.

Eine bestimmtere Vorstellung von ihnen gibt die Stelle 5, 17. ff., wo zu ihnen gehören die Wunder (V. 1. ff.), die geistige Erweckung welche Jesus hienieden vollbringt (V. 25.) und im Hintergrunde auch das Weltgericht (V. 20. 28. 29.). Es sind hienach die geistigen

und **leiblichen Wunder** Jesu zu verstehen. Unter die erstern gehört der Erfolg seines Auftretens auf Erden, besonders die Errichtung einer Gemeinschaft von Vielen die an ihn, an diese einzige Person, glauben (17, 21. 23.). Die leiblichen Wunder (*σημεῖα*) dagegen sind vorzugsweise die *φανέρωσις* seiner *δόξα*, wie bei dem ersten das er verrichtet gesagt wird (2, 11.), sie sind die *ἔργα τοῦ πέμψαντος αὐτόν* (9, 4.), die *δόξα τοῦ θεοῦ* (11, 40.). Die Herrlichkeit des Eingeborenen (1, 14.) tritt namentlich in ihnen hervor (11, 4.). Die *ἔργα* überhaupt sind nur eine *μαρτυρία* dass hier nicht Menschen-, sondern Gotteswerk zu suchen sei; die *σημεῖα* aber lassen uns die göttliche *δόξα*, das göttliche *ἐργάζεσθαι* unmittelbar mit unsern eigenen Augen anschauen, z. B. die Auferweckung des Lazarus die *δόξα τοῦ θεοῦ* (11, 40.), wie sie sich als Prinzip der *ἀνάστασις* und *ζωή* erweist, die Heilung des Blindgeborenen die göttliche Schöpferthätigkeit, wie sie aus todtem Stoff ein lebendes Auge hervorruft (9, 6. 7.), die Speisung der Fünftausend die unerschöpfliche Lebenskraft die in Gott und im Logos ruht (6, 26. 27. 57.) u. s. w. Es ist daher bei dem negativen Gesichtspunkt *ἔργα ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν* (15, 24) nicht stehen zu bleiben, Jesus übertrifft mit ihnen nicht blos Menschen wie Moses, Elia, Elisa, sondern tritt auch schöpferisch als Gott in die Geschichte ein, ungebunden durch gegebene Verhältnisse, z. B. den Sabbath (5, 17. 7, 23.), sein Auftreten ist von dem aller andern Männer Gottes dadurch qualitativ verschieden dass Gott selbst auf Erden handelt, das Jenseits im Diesseits sichtbar wird. Diess hat Johannes dadurch erreicht dass er (1, 14. 5, 16. ff.) die *σημεῖα* mit der Logosidee kombinirt, welcher ja der Begriff der Macht und Herrlichkeit so wesentlich ist wie der Idee Gottes selbst. In dieser Kombination besteht bei der Lehre von den Wundern die Eigenthümlichkeit unsres Lehrbegriffs.

Die Werke Jesu beweisen nach Johannes seine Einheit mit Gott auf so unwiderlegliche Weise, dass von ihnen aus ein Zweifel an ihm gar nicht möglich sein sollte. Wenn man auch ihm nicht glaubt, so soll man doch seinen Werken glauben (10, 38. 14, 11.). Darum wird auch der Glaube an sie höher gestellt als der Glaube um seines übernatürlichen Wissens willen, da jener in den *ἔργα* etwas wirklich Göttliches unmittelbar ergreift (*μείζω τούτων ὄψῃ* 1, 51.), dieser aber auf ein solches nur schliesst. Allerdings haben auch die Zeichen den

Zweck, den Unglauben zu überwinden, der nun einmal da ist und sich nicht anders brechen lassen will (4, 48.), aber sie thun dies auf eine Weise, welche zugleich eine ganz positive Anschauung dessen was Jesus ist gewährt, weswegen er (10, 38. 14, 11.) zufrieden ist, wenn man durch sie zum Glauben an ihn gelangt. Sie sind ja bei Johannes nichts blos Aeusserliches, so wenig als für Gott die Schöpfermacht dies ist, sondern der Mensch der in der Finsterniss wandelt erblickt in ihnen wirklich und vollkommen das Leuchten des wahrhaftigen Lichtes (12, 36. 37. 40. 9, 4.) und tritt aus der Finsterniss schon heraus, wenn er dieses Leuchten anerkennt. Sie sind nicht nur ein indirektes, apagogisches Beweismittel, mit welchem die weise göttliche Vorsehung ihren Gesandten versehen hat, sondern eine positive Thatsache, welche mit der Logosnatur Jesu, mit seiner Abkunft aus dem Jenseits unmittelbar gegeben ist. Man muss sich, um diess zu verstehen, eben vergegenwärtigen, wie lebendig im Alterthum die Anschauung des Jenseits war, wie man sich stets von zwei Welten, einer höheren und einer niedern, umgeben dachte, von welchen die eine so reich und so konkret war wie die andere. Nichts ist so ganz gegen den Sinn des Johannes als die Versuche die Wunder Jesu aus Vorgängen der irdischen Natur begreiflich zu machen, in dieser Anknüpfungspunkte für jene zu finden. Dieses nutzlose Abmühen beweist nur, dass auch den „biblischen Theologen“ der Jetztzeit die antike Weltanschauung gänzlich abhanden gekommen, das Jenseits ihnen zu einem aller konkreten Realität baaren Abstraktum zusammengeschrumpft ist. Die beschleunigten Naturprozesse, die magnetischen Kräfte und die übrigen Resultate der Naturwissenschaft, die sie aufbieten, um ein Leben Jesu in modernem Geschmack herauszubringen, dienen nur dazu, den johanneischen Begriff des *σημεῖον* zu vernichten, dessen gar nicht zu erwähnen, dass es überhaupt mit den Wundern, die man doch aufrecht erhalten will, ein Ende hat, sobald sie auf natürliche Vorgänge zurückgeführt sind.

IV. Die Selbstaufopferung Jesu. — Das Letzte was beweist dass Jesus nicht ein blosser Mensch ist der um seiner eigenen Person willen handelt, ist seine Aufopferung für die Sache Gottes, insbesondere in seinem Tod, oder sein sittlicher Charakter. Hierher gehören einmal die Stellen wo sich Jesus auf seine Reinheit von Sünde (8, 46.) und darauf beruft dass er nur die Ehre seines Vaters suche, ein Verzichten auf sich selbst in welchem schon der Beweis der Recht-

lichkeit und Wahrhaftigkeit liege (7, 18.). Am entschiedensten aber leuchtet diess Verzichten auf sich selbst aus seinem Tod hervor, der aller Welt zeigt dass er „nichts von sich selbst thut, sondern redet wie ihn der Vater gelehrt hat (8, 28.), dass er den Vater liebt“ (14, 31.). Dadurch soll sein Tod in denen die ihn verworfen Reue über ihr Benehmen erwecken (8, 21.), ein Erfolg den Johannes in der 19, 37 angeführten Weissagung *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* angedeutet fand. Insofern ist der Tod Jesu zugleich eine Verherrlichung seiner. *δοξάζεσθαι* steht nicht nur von der Rückkehr zur vorweltlichen Herrlichkeit, wie im hohepriesterlichen Gebete (wovon später), sondern (12, 28. ff.) auch von seiner Verherrlichung auf Erden durch die allgemeine Anerkennung welche ihm vermittelst seines Todes zu Theil werden soll (V. 32.). Diese wird, wenn wir bei dem stehen bleiben was hierher gehört, durch die Erhabenheit über alles Endliche bewirkt, in welcher der Gekreuzigte dasteht, der ja nicht sich selbst, sondern nur Gott gelebt hat (8, 28.). Daher der Ausdruck *ὑψοῦσθαι* für den Tod Christi (3, 14. 8, 28. 12, 32. 34.), überall im Zusammenhange mit der Allgemeinheit seiner Anerkennung. Ohne Zweifel schwebt (3, 14. 12, 33.) die Vorstellung des Aktes der Kreuzigung im Hintergrund, und diese ist bei Johannes nur ein Symbol der sieghaften Erhöhung über alles Niedrige, der Gedanke der Erniedrigung und des Fluchs ist bei ihm nicht mehr vorhanden, während dagegen z. B. Phil. 2, 8. 9 das *ὑψοῦσθαι* erst nach dem Tode eintritt. Sofern auf diese Weise der Tod Christi ein Hauptmoment für den Glauben an die Göttlichkeit seiner Person bildet, ist er auch eine Hauptbedingung für die Verbreitung dieses Glaubens über die ganze Welt oder zu den Heiden (vgl. 12, 31. 32.), zu den *τέκνα θεοῦ*, welche in der Zerstreuung auf die Kunde von dem unschuldig geopferten Lamme Gottes harren (11, 52.).

B. Die messianische Thätigkeit Jesu.

Von der unmittelbaren Art und Weise, in welcher der Messias mit seiner Würde auftritt und Glauben für sie gewinnt, wenden wir uns zu seiner messianischen Thätigkeit. Auch hier entfaltet die johanneische Anschauung die reiche Fülle die ihr eigen ist, sie vereinigt in sich alle übrigen neutestamentlichen Vorstellungen von dem Werke Christi. Auf der einen Seite zeigt sein Leben den Lehrer, den Gesetzgeber, das Vorbild, den treuen Beistand der Seinigen, und setzt sein

Tod dies Alles fort, durch Hingabe seines Selbsts auf dass ein andrer Beistand an seine Stelle trete und der ganzen Welt das Leben und die Versöhnung zu Theil werde; auf der andern Seite übt er im Leben wie im Tod ein fortgehendes Gericht über die ihm entgegenstrebende Welt aus. Keines dieser Momente wird einseitig für sich hervorgehoben, es findet namentlich keine abstrakte Sonderung zwischen dem Zustand vor und nach dem Tode statt; sondern Alles geht miteinander aus der ganzen Fülle der Person Christi hervor, überall ist er der Eine göttliche Logos in welchem das Absolute schlechthin und jeden Augenblick gegenwärtig ist und sich verwirklicht.

I. Die Stiftung des Reichs Gottes.

1. Jesus als Lehrer. — Das Erste was Jesus für die Gründung eines göttlichen Lichtreiches auf Erden thut ist das *μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ* (18, 37.), Jesus ist *διδάσκαλος* (Joh. 1, 18. 13, 14. 3, 2. 1 Joh. 1, 1—5.), d. h. 1) er theilt die wahre, der Welt bisher unbekannte Religion vor Allem auf theoretische Weise mit, „die Wahrheit wird durch Jesus" zuerst in der Form der Lehre, des *ἐξηγεῖσθαι* (1, 18.), mit diesem beginnt der Inhalt (*πλήρωμα*) seiner Person sich zu entfalten, und 2) Alles was Jesus ist und thut wird von ihm selbst auch schon gelehrt, er vollbringt die Erlösung nicht nur (wie bei Paulus), sondern setzt sie auch in Worten der Welt aus einander. Was den ersten Punkt betrifft, so ist die *διδαχή* (7, 16.) Jesu nichts als die ewige göttliche Wahrheit, die Wahrheit überhaupt, die in ihm zum ersten Male den Menschen verkündigt wird. „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborne Sohn, der im Schoosse des Vaters ist, hat ihn verkündigt (1, 18), ich habe deinen Namen geoffenbart (*ἐφανέρωσα*) denen welche du mir aus der Welt gegeben (17, 6.), ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht" (*ἐγνώρισα* 17, 26.). Gott ist (1, 17.) im Judenthum zwar schon bekannt gewesen — „*ἐδόθη*" führt ja das Gesetz auf Gott zurück —, aber die *ἀλήθεια*, die ungetrübte und vollständige Erkenntniss Gottes kommt erst durch Christus, indem er lehrt dass und wie seine eigne Person Gott darstelle und über das Wesen Gottes die Aufschlüsse gibt, welche nothwendig sind um den rechten Begriff von demselben zu haben. Dahin gehört die Lehre, dass „Gott Licht" (1 Joh. 1, 5), namentlich dass „Gott Geist ist" (Joh. 4, 24.) und das Uebrige was Jesus im Evangelium über ihn aussagt, und zwar stets mit der ausdrücklichen Behauptung dass Niemand, auch

die Juden nicht, ein unmittelbares Wissen von Gott besitze (3, 11—13. 4, 21. 5, 37. f. 6, 32. 46. 7, 28. 8, 19. 55. u. s. w.). Es entsteht nun aber natürlich auch hier die Frage, was dafür beweise, dass dieser einzelne Mensch Jesus die absolute Wahrheit lehre. Hierauf wird einmal geantwortet, dass es eben so sei, weil er Gott gesehen **hat** (8, 38. 40. 12, 49. f. u. sonst); sodann bürgen für die Wahrheit seiner Worte die übrigen Umstände welche für die Göttlichkeit seiner ganzen Person sprechen, und endlich (7, 17. vgl. 8, 47. 18, 37. 3, 21.) auch der Umstand, dass Empfänglichkeit des Menschen für das Wahre und Gute überhaupt denselben auch in der Lehre Jesu etwas Wahres und Göttliches finden lässt. Man darf die Lehre Jesu nur an dem allgemeinen Maassstabe des Göttlichen messen, und man wird erkennen, dass sie diesen Vergleich aushält und sich als das erprobt, für was sie sich gibt, als Lehre Gottes selbst*). Eine solche Prüfung kann jedoch nur der unternehmen, welcher seine ganze Persönlichkeit, welcher auch seinen Willen Gott unbedingt hingibt (7, 17.). Diese unbedingte Hingebung wird er auch in der Lehre Jesu wiederfinden, und darum wird er ihr den Charakter der Göttlichkeit nicht absprechen können. In dem Begriffe des *διδάσκαλος . . ἀπὸ θεοῦ* liegt weiter, dass seine Worte nichts Irdisches und Menschliches, sondern „Geist und Leben sind“ (6, 63.), Worte, die nur mit dem Geist oder vom Standpunkte der göttlichen Erkenntniss aus verstanden werden können und die das Prinzip eines geistigen und darum auch ewig währenden Lebens in sich tragen und dem der sie fasst unmittelbar mittheilen. Der zweite Hauptpunkt bei der Betrachtung Jesu als göttlichen Lehrers ist die **Vollständigkeit** seiner Mittheilungen. „Alles was ich von meinem Vater gehört habe ich euch bekannt gemacht“ (15, 15.). Da nach andern Stellen von irgend einer Beschränkung des Wissens Jesu nicht die Rede sein kann (5, 20: „der Vater zeigt dem Sohne Alles was er selbst thut“. 3, 34: „Gott gibt den Geist nicht nach dem Maass“), so liegt in unserer Stelle die **absolute** Vollständigkeit der Lehre Jesu über das Göttliche und Himmlische. Sie erschöpft die ganze Gottes-

*) Diese Berufung Jesu auf einen „inneren Beweis“ der Wahrheit seiner Lehre war es besonders was die Vorliebe **Fichte's** für das joh. Ev. veranlasste. Vgl. Anweisung zum seligen Leben, S. 155. f. Staatslehre, S. 217. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 210. f. 224.

erkenntniss, lässt nichts im Dunkeln (15, 15.), es kann durchaus kein Bedürfniss entstehen von Gott mehr zu wissen, als er geoffenbart hat. Nur subjektiv ist ein Weiterkommen im Begreifen dieses Geoffenbarten möglich durch den Geist. Diese Vollständigkeit zeigt sich namentlich darin dass Jesus Alles was er thut zugleich lehrt (vgl. insbesondere Joh. 3, 12. ff.) und dass er auch über die Zukunft Aufschlüsse gibt, so dass die prophetische Thätigkeit Jesu auch wieder unter seine Lehrthätigkeit fällt.

Ausserdem ist bei Johannes besonders auch die Form charakteristisch, in welcher diese dem Menschen auf der einen Seite absolut nothwendige, auf der andern alles Menschliche schlechthin übersteigende, bisher vollkommen unbekannte, ja für die natürliche, gewöhnliche Fassungskraft (σάρξ) unbegreifliche Lehre auftritt. Sie nimmt einen fest bestimmten phänomenologischen Gang, welcher jedoch hier nur im Allgemeinen angedeutet werden kann. Wir haben bei der Auslegung des Prologs (S. 102. ff.) gesehen, dass Johannes V. 1—8. 9—13 von Gott zum Menschen, von oben nach unten herab-, von V. 14 an aber vom Menschen wieder zu Gott, von unten nach oben (V. 18.) hinaufsteigt. Diese letztere Weise des Verfahrens befolgt nun auch Jesus, um die Menschen zu denen er redet allmälig auf den Standpunkt des Göttlichen zu erheben. Sowol das Evangelium im Ganzen als auch wieder jede einzelne Rede an die Welt geht diesen Gang von unten nach oben. Den Anfang zu der Bewegung macht Gott, indem er einen Menschen, den Täufer Johannes, sendet, welcher die Juden darauf aufmerksam macht, dass eine neue, bisher unbekannte Zeit einzutreten im Begriff sei, die Zeit der erlösenden Offenbarung, der Erscheinung Gottes auf Erden (V. 19—34.). Der Erfolg der Worte des Täufers ist, dass einige seiner Schüler Jesu nachfolgen und noch einige Andere veranlassen dasselbe zu thun, in welchen Jesus nun sogleich durch eine Bethätigung seines übernatürlichen Wissens die Anerkennung von etwas Höherem in ihm erweckt (V. 35—52.). Das Wunder zu Kana offenbart ihnen sodann dieses Höhere auf sichtbare Weise, sie glauben jetzt fest dass er das sei wofür der Täufer ihn ausgegeben (2, 1—11.). So ist denn der Anfang zu einer Jüngerschaft, die später seine Lehre tiefer erkennen und weiter verbreiten, zu einer Gemeinde, welche dieselbe verwirklichen soll, gemacht; die Zurückgezogenheit Jesu hört daher auf, er schickt sich

an aus dem engen Kreise der Familie herauszugehen und vor die Welt zu treten (V. 12.). Er beginnt dies durch sein Erscheinen in Jerusalem, also bei den Juden, welche von der Erlösung zuerst hören sollen, weil der Vater Jesu ihnen bereits bekannt ist, d. h. weil Jesus an der jüdischen Religion einen Anknüpfungspunkt für seine Mittheilungen findet (4, 23. 1, 11.). Jerusalem, die Hauptstadt des Landes, wird darum von ihm regelmässig an den Festen besucht, welche die möglichstgrösste Zahl von Juden in diesem Orte vereinigen (vgl. 2, 23. ff. 4, 45.). Bei dem ersten Festbesuche kommt es jedoch noch nicht zu einer ausführlichen Verhandlung Jesu mit den Juden; er ist vielmehr nur ein vorläufiger Anfang, der auf der einen Seite zwar schon ahnen lässt, welchen ungünstigen Gang das Ganze nehmen wird (2, 14 — 22.), auf der andern aber, wie oben das Zeugniss des Täufers und das Wunder der Wasserverwandlung, den Zweck hat, im Allgemeinen die Aufmerksamkeit auf Jesus zu lenken (V. 23. ff.) und ihm auch aus den Juden, soweit dies möglich ist, Anhänger zuzuführen (3, 1. ff.). Einer derselben, Nikodemus, gibt nun Jesu Gelegenheit, das erste Mal mit seiner Lehre hervorzutreten. Er sucht sie ihm begreiflich zu machen, indem er, von unten nach oben gehend (*ἐπίγεια, ἐπουράνια* V. 12.), zuerst die Bedingungen der Theilnahme am Reich Gottes (V. 3 — 11.) entwickelt und dann die Erlösung durch den Versöhnungstod ihm ankündigt (V. 13 ff.). Durch dies Alles ist jetzt der Grund zum Weitern gelegt, es ist im Allgemeinen bekannt was Jesus unternehmen will, seine Jüngerzahl beginnt sich zu vermehren; daher tritt nun Johannes von dem Schauplatz ab, auf welchem er nichts mehr zu thun hat (V. 22 — 36.). Die Offenbarung gilt jedoch nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden. Wie der erste Festbesuch Jesu dazu gedient hat, unter den Juden den Anfang zur Bekehrung zu machen und zugleich vorläufig zu zeigen, was für einen Erfolg der Auftritt des Messias unter diesem Volke haben wird, so offenbart er sich, bevor es zu einer nähern Auseinandersetzung kommt, erst auch noch Heiden, vermehrt die Zahl seiner Jünger mit Samaritanern (Kap. 4.) und lässt daraus zugleich ersehen, dass einst namentlich unter den Nichtjuden das Werk Gottes einen gedeihlichen Fortgang nehmen werde (V. 35 — 38.). Zugleich gibt ihm dieser Zwischenakt eine Gelegenheit, das eigenthümliche Wesen der neuen Religion auszusprechen (V. 21. ff.). Der Anfang ist jetzt vollständig, und zu-

gleich sind die Grundzüge dessen was kommen soll nach allen Seiten angedeutet; es beginnt mithin in Kap. 5 die eigentliche Lehrthätigkeit. Ein besonders ausserordentliches Wunder lenkt die Aufmerksamkeit der Juden auf Jesus und führt eine Verhandlung mit ihnen herbei. Jesus benützt das was sie gesehen, um daran die Ankündigung seiner höhern Natur und Würde zu knüpfen, sie von demselben zur Anerkennung seiner als eines über ihnen Stehenden (vgl. V. 23.) zu führen, und wendet auch nachdem dies geschehen ist noch weiter (von V. 31 an) dieselbe Methode an, um seinen Worten Eingang zu verschaffen, indem er ausser den Wundern auf das Zeugniss des Täufers und auf die messianischen Weissagungen verweist. In Kap. 5 ist er jedoch bei den allgemeinen Lehren von Gott, von seiner Person und von seiner Würde stehen geblieben; des Versöhnungstodes, dieser wesentlichen Eigenthümlichkeit des Christenthums ist nicht gedacht worden. Ihm wird daher Kap. 6 gewidmet. Ein neues Wunder und ausserdem die Hinweisung auf das von Moses den Juden gegebene, seinen Zuhörern längst bekannte Manna soll diesen die Wirkung seines Todes deutlich machen (bis V. 59.). So ist denn in Kap. 5 und 6 das ganze Christenthum den Juden aus einander gelegt worden; es tritt daher (von 6, 60 an) abermals ein Ruhepunkt ein, es wird berichtet was für einen Erfolg dieser Auftritt gehabt, bei der Mehrzahl nämlich einen ungünstigen, bei den Zwölfen aber den günstigen Erfolg ihrer Bestärkung im Glauben, von dessen Objekt sie im Bisherigen eine nähere Anschauung gewonnen haben. Jener ungünstige Erfolg den beide Reden Jesu hatten (7, 1.) bereitet nun eine neue Scene vor. Ein neues Fest ist im Anzug; daher erscheint Jesus wieder in Jerusalem. Sein erstes Auftreten zeigt, wie getheilt die Meinungen über ihn sind, wie wenig von den Juden zu hoffen ist (bis V. 36.), sein zweites desgleichen (V. 37 — 52.), sein drittes (von 8, 12 an) führt eine Unterredung mit seinen Gegnern herbei, welche ihnen die Nothwendigkeit der Erlösung begreiflich machen will, endlich aber zu dem Ergebniss führt, dass die Widersetzlichkeit der Juden gegen ihn und ihre Verschuldung gegen Gott nur um so offener zu Tage kommt. Zugleich gibt ihre Berufung auf Abraham Jesu Gelegenheit einen neuen Hauptpunkt seiner Lehre, seine Präexistenz (V. 56. 58.) ihnen mitzutheilen. Doch wird derselbe hier nur kurz berührt. Ein neues, alles bisher Bekannte weit übertreffendes (9, 32.) Wunder soll den Wider-

setzlichen nun zeigen, welche Wolthaten Gott den Menschen durch die Sendung Jesu zugedacht (9, 1 — 38. 39 — 41.). Der Erfolg ist wiederum ein ungünstiger, und daher nimmt Jesus Veranlassung, seinen Gegnern nicht mehr blos ihre Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit und ihre Strafbarkeit vor Gott vorzuhalten, sondern derselben auch das Positive, die Segnungen die er den Seinigen bringt und die Treue dieser gegen ihn, gegenüberzustellen (10, 1 — 21.). Diese Unterredung führt ausserdem noch eine weitere Erklärung Jesu über seine Person herbei, er sagt dass er mit dem Vater eins sei, und weist die Juden auf Alles was er bisher gethan zurück, um noch einmal einen Versuch zu machen, ihre Widerspenstigkeit zu brechen (V. 22 — 38.). Die Verhandlungen mit den Juden sind damit vollständig abgeschlossen, es tritt ein abermaliger Ruhepunkt ein (V. 39 — 42.), es handelt sich jetzt um die endliche Entscheidung, es muss an den Tag kommen, welchen Erfolg das ganze Auftreten Jesu unter seinem Volk haben wird. Dieser Abschluss wird nun durch die Auferweckung des Lazarus herbeigeführt (Kap. 11.). Dieses Wunder dient einerseits wieder zum Gewinne neuer Anhänger und zur Bestärkung der schon Gewonnenen in ihrem Glauben (V. 40 — 45.); andrerseits aber zwingt es durch seine auch die früheren Thaten Jesu noch weit überbietende Ausserordentlichkeit seine Gegner zur Entscheidung, sie müssen ihn aus dem Wege räumen, wenn sie ihm nicht unterliegen wollen (V. 46 — 53. 12, 10. 11. 19.). Nur das Passah muss noch herbeikommen, um das Resultat aller dieser Prämissen zur Wirklichkeit zu bringen (11, 54 — 57.). Doch ehe dies geschieht, ehe das jüdische Volk im Ganzen thatsächlich sich gegen die Offenbarung erklärt, wird, wie im Anfang (Kap. 4.), so nun auch am Ende noch einmal die Bestimmung des Christenthums für die Heiden ausgesprochen (12, 20 — 32.), und nun sind endlich die Akten geschlossen, Jesus fasst seine Lehre noch einmal kurz zusammen (12, 35. f. 44 — 50.), die Welt weiss jetzt vollkommen wer er ist und was er ist, Jesus hat sie von Stufe zu Stufe in dieser Erkenntniss weiter geführt, alle Versuche gemacht sie auf den Standpunkt des Göttlichen zu erheben, sie von unten nach oben zu weisen, sich den sie nicht kannte (1, 26.) ihr bekannt zu machen, Gott von dem sie nichts wusste ihr zu zeigen (12, 45. 50.), das Zeugniss Gottes über ihn (1, 20. ff.) hat seine vollkommene Erfüllung und Bestimmung erhalten (12, 49. f.), das Ende ist in den

Anfang zurückgegangen (vgl. 1, 1 und 18.), alle Mittel und Wege an das Bewusstsein der ihm Gegenüberstehenden anzuknüpfen (vgl. besonders 3, 14. 5, 33. 39. 7, 23. 8, 17. 39. 10, 34. f.) sind erschöpft, belehrend und widerlegend ist er ihnen überallhin nachgegangen, die phänomenologische Entwicklung ist vorüber. — Allein diese Methode hat zur Folge gehabt, dass zwar Alles gethan wurde um die Unwissenden und Ungläubigen ans Christenthum heranzubringen, nicht aber um den innern Inhalt des Christenthums selbst auch unabhängig von seiner Beziehung auf sein Gegentheil darzustellen. Die Verkündigung des Eingeborenen soll eine vollständige sein; aber gerade seine eigenthümlichsten Lehren, wie seine Präexistenz und sein vorweltliches Sein bei Gott, sind theils gar nicht, theils nur ganz kurz (8, 58.) zur Sprache gekommen, man weiss erst wenig (7, 38. 10, 1. ff.) von der Organisation welche er der neuen Gottesverehrung geben will, von den Mitteln zu ihrer Erhaltung, von dem Schicksale das sie in der Welt haben wird. Jesus hat schon eine Schaar von Jüngern um sich vereinigt, aber sie sind bisher fast ganz zurückgetreten, weil er es hauptsächlich mit den Ungläubigen zu thun hatte, und sie erkennen ihn zwar an als ihren Herrn und Meister, aber auch ihr Glaube ist immer noch nicht kräftig, auch ihre Erkenntniss noch nicht deutlich genug, seine hohen Worte sind noch Räthsel für sie, sie sind noch nicht im Stande darüber Rede und Antwort zu geben, sondern zeigen wenn sie dazu aufgefordert werden dass ihnen noch das Bewusstsein fehlt, was sie denn eigentlich an Jesus haben, und es steht daher zu befürchten, dass sie wieder von ihm abkommen werden, sobald sie ihn nicht mehr vor sich sehen (16, 4. 31. 32. 12. 25. 17 — 20. 13, 36 — 38. 14, 5 — 9.). Deswegen treten nun die Abschiedsreden als die wesentliche, positive Ergänzung der bisherigen Lehrthätigkeit Jesu hinzu. Jetzt erst (16, 4.) erfahren die Jünger etwas über den eigenthümlichen innern Charakter des Christenthums, über die Liebe, ferner über ihre Schicksale in der Welt und im Himmel, namentlich aber über den Geist, welcher das Christenthum erhalten und fortpflanzen soll. Ausserdem geht Jesus jetzt immer entschiedener und bestimmter mit der Lehre über seine Person (14, 6 ff. 20. 16, 28. 14, 28. 16, 15.), namentlich über sein vorweltliches Dasein (17, 5. 24.), heraus, er berührt das letztere nicht mehr blos im Gegensatze gegen Menschen dieser Welt (8, 58.), sondern schildert es positiv als einen Zustand der

Herrlichkeit, des Seins bei Gott, des Besitzes der göttlichen Liebe, und gibt die Bedeutung an welche es in dieser Beziehung für die Gestaltung des Christenthums selbst habe (17, 11. 14. 22. 25. 26.), d. h. er geht jetzt nicht mehr (wie bis Kap. 12.) blos von unten nach oben, von der Welt zu Gott, von seiner Menschheit zu seiner übermenschlichen Natur, sondern er fängt jetzt auch oben, mit dem Höchsten, mit dieser seiner übermenschlichen Natur an, steigt von da nach unten, zu seiner Thätigkeit auf Erden herab, und geht von hier aus wieder nach oben, zum Himmel zurück (17, 5; 6. 18. 22; 24.). Die Reden Jesu an die Welt haben denselben Gang genommen wie die Verse 14 — 18 des Prologs; das hohepriesterliche Gebet aber, dieses Endresultat der Lehrthätigkeit Jesu, verfährt wie der ganze Prolog, es stellt die Lehre von Gott und seinem Sohne voran (V. 1 — 5.), schildert hierauf die Offenbarung durch Letztern nach ihren wichtigsten Seiten (6 — 23.), und kehrt dann wieder zum ewigen Anfang von dem Allen zurück (24 — 26.), vgl. 1, 1 — 4; 4 — 17; 17. 18. Ausserdem macht Jesus in den Abschiedsreden Versuche, der Erkenntniss seiner Jünger von ihm mehr Bestimmtheit und Festigkeit zu geben (14, 4 — 11. 28. 16, 5. ff. 17 — 25.); allein auch jetzt noch ist die Lehre über seine Person, über seine Vorweltlichkeit, über seine Gottheit neben dem Einen Gott, zu neu, zu übermenschlich für die Menschen die er um sich gesammelt; die Jünger bringen es noch nicht weiter als bis zu dem Glauben dass Jesus überhaupt nicht ein Mensch wie Andere, sondern ein göttlicher Gesandter sei, worauf sie aus seinem übernatürlichen Wissen schliessen (16, 30: *νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα καὶ οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ· ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες)*, d. h. zur Anerkennung Jesu als des Propheten der Alles weiss, als welchen ihn ja noch lange das Judenchristenthum, diese untergeordnete, noch halb einer ältern Religion angehörige Stufe des Christenthums, auffasste, noch nicht aber zur Einsicht in die Logoslehre, noch nicht zu der höhern, erst später eintretenden Stufe, welche der Verfasser des vierten Evangeliums sich zu seiner Aufgabe setzt. Die Einsicht in diese soll, wie Jesus selbst sagt (14, 20: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου.* 16, 14: *ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει*, der Paraklet erst wird das Wahre über meine Person und Würde, d. h. das *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, das *μο-*

νογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ans Licht bringen), der Geist gewähren; der Geist muss hinzutreten um das Bewusstsein der Jünger endlich auf den absoluten Standpunkt des Erkennens, zur Gnosis zu erheben, mit ihm erst erreicht die phänomenologische Entwicklung ihr Ziel, wie wir es z. B. eben im vierten Evangelium vollkommen erreicht finden. — Diese Methode der Lehrthätigkeit Jesu ist für den Lehrbegriff des Johannes höchst bezeichnend. Sie ist nothwendig, weil die Lehre schlechthin neu, übermenschlich, ja allem sonstigen Wissen zuwiderlaufend ist; das Bewusstsein muss einen weiten Weg durchmachen um zu ihr zu gelangen, es muss von seinem bisherigen, menschlichen Standpunkt weggerückt und mit allen zu Gebote stehenden Mitteln höher gehoben werden. Ebendamit ist zugleich die Planmässigkeit der Methode Jesu gegeben; auch hier zeigt sich Johannes wieder als den pragmatischen Erzähler, der immer und überall von Stufe zu Stufe, von den Bedingungen zur Existenz, vom Grunde zur Folge, vom Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen und von diesem wieder zu jenem fortrückt. Ausserdem ist es merkwürdig, wie auch Johannes wol weiss dass im Bewusstsein der Gemeinde die Einsicht in die übermenschliche Natur Jesu oder in die Logoslehre nicht von Anfang an vorhanden war, sondern erst allmälig sich bildete.

2. Jesus als Gesetzgeber. — Zunächst verwandt mit dem Begriffe des Lehrers ist der des Gesetzgebers. Nicht als ob von Christus ein νόμος im alttestamentlichen Sinn ausgegangen wäre; das Sittengesetz wird vielmehr von Johannes überall vorausgesetzt und das Heil von der Aufnahme der göttlichen Offenbarung überhaupt erwartet; aber es ist Johannes eigenthümlich, diejenige Gesinnung, welche nach ihm das sittliche Prinzip des Christenthums ist, die Liebe, von einer ausdrücklichen Verordnung Christi abzuleiten. 1 Joh. 3, 11. 2 Joh. 5 wird das Gebot der Liebe das den Christen allererst mitgetheilte genannt, und entsprechend sagt schon Jesus Joh. 13, 34. f.: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebet habe, dass auch ihr einander liebet. Daran werden Alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe unter einander habt.“ Wie die Liebe eine Haupteigenschaft Gottes ist, wie Christus aus Liebe zum Vater und zu den Menschen sich aufopfert, so soll die selbstverleugnende Liebe das Merkmal seiner Anhänger sein, und wird als solches von ihm selbst ausgesprochen, wie er ja überhaupt Alles bekannt macht

was er von Gott gehört hat. Er ist durch dieses Gebot nicht blos Lehrer, sondern auch Stifter eines Gemeinlebens, in welchem die von ihm geoffenbarte Wahrheit zu realer Existenz gelangt, und zwar eines Gemeinlebens das sich in der Welt und im Gegensatz gegen sie verwirklichen soll und deswegen um so mehr eines engen Verbandes seiner Glieder unter einander von Anfang an bedarf. Dass das Gebot der Liebe ein neues heisst, folgt aus dem johanneischen Bewusstsein von der spezifischen Eigenthümlichkeit des Christenthums, das schon in seinem Stifter sich streng von Allem was in der Welt ist absondert durch ein Gebot, von welchem keine andere Religion etwas weiss, und welches nur die Anhänger der neuen Religion in ihrem Verhältniss unter einander angeht.

3. Jesus als Vor- und Urbild. — Zum Begriffe des Lehrers und Gesetzgebers kommt noch der des Vorbildes hinzu. Das Gebot der Liebe ist (13, 34.) von den Worten καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς begleitet. Christus hat diese Liebe sein ganzes Leben hindurch gezeigt (13, 1.); besonders aber ist es sein Tod worin dieselbe zur Anschauung kommt. „Daran haben wir erkannt die Liebe, dass er für uns sein Leben liess" (1 Joh. 3, 16.). Ja er unternimmt in der Fusswaschung (Joh. 13.) ausdrücklich eine eigene für die Liebe vorbildliche Handlung. Er ist nicht blos Vorbild, sondern will es auch sein, und nimmt deswegen ein Geschäft vor, das seinen Hauptzweck eben in der Darstellung dieser Idee hat (V. 15.). Doch nicht auf die Liebe allein beschränkt sich seine Vorbildlichkeit. Seine ganze Person, Alles was er ist und thut, bildet alles Dasjenige vor, was mit den Christen geschehen soll. Am meisten wird das Ethische herausgehoben. „Wie er war, so sollen auch wir sein in dieser Welt (1 Joh. 4, 17.), wie er wandelte auch wir wandeln" (2, 6.). Im Einzelnen wird ausser der Liebe besonders die Reinheit Christi von Sünden zur Nachahmung hingestellt (3, 3.). Am nächsten mit dem Bisherigen verwandt ist die Vorbildlichkeit des Leidens Christi für die Seinigen. Wie überhaupt die Jünger nicht über ihrem Meister stehen (15, 20. 13, 16.), so haben sie auch Hass, Verfolgung und Tod auf sich zu nehmen wie dieser (15, 20. 1 Joh. 3, 16.); weil er der Herr ist, von dem Alles für sie ausgeht, haben sie auch Alles mit ihm zu theilen, es wäre gegen die Anerkennung seiner als dieses Herrn, wenn sie sich gegen Solches sträuben wollten. Dafür steht aber auch dieser ethischen

Vorbildlichkeit eine andere zur Seite, welche sich auf den trostreichen Inhalt des Christenthums bezieht. Wer an Christus glaubt „wird die Werke auch thun, die er thut, und grössere denn diese (14, 12.), und wer ihm dient, der wird auch sein da wo er ist" (12, 26.). Die Herrlichkeit die Jesus schon in seinem Leben durch seine Thaten offenbart und die weitere Herrlichkeit die durch seinen Tod ihm zu Theil wird, beide zeigen was denen welche an ihm festhalten zugedacht ist. In Christus ist alle sittliche Vollendung und die ganze göttliche *χάρις* vereinigt anzuschauen, er ist die persönliche *ἀλήθεια* und *ζωή*, was der Mensch durch Gott werden kann und soll ist in ihm für alle Zukunft präformirt. Er selbst fasst diess zusammen, wenn er in seinem letzten Gebete die vollkommene Einheit der Gemeinde unter sich und ihr einstiges Sein bei Gott mit dem Verhältnisse der Einheit das zwischen ihm und dem Vater stattfindet vergleicht (17, 21. ff.). In dem fleischgewordenen Logos ist die Vereinigung Gottes und des Menschen überhaupt schon real vorhanden, er ist das Urbild nach welchem fortan Alles sich gestalten, welches sich in der Gemeinde als in seinem Abbilde wiederholen soll, und welches sodann dieses Abbild nachdem es die ihm entsprechende Gestalt gewonnen hat in sich und mit sich in Gott aufnimmt (a. a. O. und 14, 20.). Das Leben Jesu ist nicht blos die vollkommene Offenbarung Gottes in der Menschheit, sondern auch die absolute Ausprägung der Einheit Gottes mit ihr, nach allen Beziehungen die sich denken lassen.

4. Der Tod Jesu. — Der Kreuzestod ist schon mehrmals zur Sprache gekommen (S. 152. 166.), jedoch nur im Zusammenhang mit dem ganzen Leben Jesu. Er tritt aber auch als eigenes, für sich bestehendes Moment seines Werkes auf. Er vermittelt das Kommen des Geistes, ist ein versöhnender Tod, und theilt das Leben des Logos der Welt mit.

Was die Art und Weise betrifft in welcher Jesus sich dem Tode unterzieht, so ist nicht der Vater allein das thätige Subjekt das den Sohn opfert, und ebensowenig wird der Tod als Erniedrigung gefasst, sondern wie er schon oben (vgl. S. 166 f.) zwar den Gehorsam und die Liebe des Sohnes zum Vater bewies, aber ebendamit den erstern nur um so höher verherrlichte, so geht auch der Entschluss zu demselben aus der vollen Freiheit und der alle Folgen übersehenden Selbsthingabe des Erlösers hervor. Jesus „hat Macht sein Leben zu lassen

und es wieder an sich zu nehmen" (10, 18.) er „weiht sich zum Opfer (17, 19.) und geht hinweg" (16, 7.), er handelt auch hier als Sohn Gottes, der nicht dem Namen, sondern der Wirklichkeit nach Gott gleich und mit ihm eins ist.

a. Als Jesus noch bei seinen Jüngern war, „bewahrte und bewachte er sie" (17, 12.), war er ihr „παράκλητος" (14, 16.), der Hohepriester, der für sie zum Vater betete, damit sie von dem frohen Gefühle der Versöhnung mit Gott durchdrungen würden (17, 9. 13.), dessen heiliges Wort sie von aller Befleckung durch die Welt „rein" erhielt (15, 3.). Jetzt sollen sie „einen andern Paraklet für alle Zeit" erhalten, den Geist, der aber nicht kommt, wenn nicht der erste Paraklet die Erde verlässt (7, 39. 16, 7.). Darum opfert sich der Hohepriester, damit der Geist an seine Stelle treten könne, der sie erst wahrhaft auch von innen heraus Gott weihen und mit demselben vereinigen soll. „Ich heilige mich für sie, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit." *) Jesus, der Heilige, bringt sich zu dem heiligen Zwecke dar, dass die Heiligung der Seinigen eine wahrhafte, auch in ihnen selbst vollkommene werde durch den Geist der Wahrheit, den er bisher allein gehabt, dass das Wort das er zu ihnen geredet in ihnen klar, lebendig und fruchtbringend werde. Diess ist die idealste Seite des Todes Jesu. „Wenn das Samenkorn nicht auf die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht" (12, 24.). Das *πνεῦμα*, das im Logos *ἐνδιάθετον* ist, soll durch seinen Tod ein *προφορικόν* werden **); der Tod dieser einzelnen Person ist die allgemeine Ausbreitung des in ihr verschlossenen göttlichen Prinzips.

b. Ein weiteres Moment im Tode Christi, das Johannes mit andern neutestamentlichen Schriftstellern gemein hat, ist seine versöhnende Kraft. Christus ist *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν*, und zwar für die ganze Welt (1 Joh. 4, 10. 5, 6. 2, 2.), und diese Bedeutung seiner Person und seines Erscheinens wird durch seinen Tod wirklich (11, 52.). Wie Johannes diese Versöhnung auffasste, ist nicht ausführlicher entwickelt; es lassen sich jedoch mehrere Gründe dafür anführ-

*) Ueber die richtige Auffassung dieser Worte ist S. 23 zu vergleichen.

**) Vgl. Olshausen zu 7, 39.

ren, dass er Jesum als den Reinen betrachtete, der vermöge dieser Eigenschaft die Welt von der Sünde gereinigt hat und zwar im Augenblicke seines Todes, welcher der Gipfel der reinen Hingabe Jesu an Gott und die Vollendung des Erlösungsgeschäftes ist. Hiefür spricht einmal die Stelle 1 Joh. 2, 1. 2., wo Jesus Christus, der Gerechte, unser Paraklet oder Fürsprecher und zugleich der *ἱλασμός* für unsere Sünden heisst. *παράκλητος* geht dem *ἱλασμός* voran; in *παράκλητος* aber liegt eine Selbstthätigkeit, wie sie nicht dem Opfer, sondern dem Hohepriester zukommt der dasselbe darbringt, und deswegen muss auch *ἱλασμός* so gefasst werden dass es diesem Begriffe der Selbstdarbringung nicht widerspricht. Christus ist *παράκλητος* indem er *ἱλασμός* ist, d. h. Hohepriester und zugleich Opfer, ein Hohepriester der sich selbst darbringt, und *ἱλασμός* indem er *παράκλητος* ist, d. h. ein Opfer das selbst sich opfert, wie er auch nach andern Stellen nicht geopfert wird, sondern diess selbst thut (17, 19. 6, 51.), ein handelnder, nicht ein leidender Hohepriester ist. Dieser Selbstthätigkeit entspricht nun am besten das Geschäft der Reinigung, wie es der israelitische Hohepriester durch Sprengung des Blutes verrichtet (3 Mos. 16, 16.). Ferner lassen sich anführen die Analogien des Hebräerbriefes (*καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* 1, 3.), mit welchem Johannes auch in dem Begriffe der hohepriesterlichen Selbstaufopferung übereinstimmt, und der Apokalypse, welche dem Blute Jesu reinigende Kraft zuschreibt (7, 14.). Bestimmt ist von Reinigung die Rede in den Worten: *τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* (1 Joh. 1, 7.), d. h. das Blut Jesu nimmt, wenn wir im Lichte wandeln, das an uns noch klebende Unreine hinweg. Besonders spricht für diese Theorie des Versöhnungstodes der Ausdruck *τὰς ἁμαρτίας αἴρειν* (1 Joh. 3, 5. f.). Er bedeutet, die Sünden selbst, nicht aber ihre Schuld oder Strafe*), wegnehmen. „Die Sünden selbst" —, denn daneben steht *καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* und V. 8 *ἔργα τοῦ διαβόλου*, welche *ἔργα* nach dem unmittelbar Vorhergehenden durch Sünden im eigentlichen Sinne, durch böse Thaten, erklärt werden müssen. *αἴρειν* bedeutet bei Johannes wegtragen, wegnehmen (19, 31. 38. 17, 15.), entfernen, austilgen (15, 2. 11, 48.). Auch ist es gewiss nicht zufällig dass in der göttlichen *μαρτυρία* über Jesus durch

*) Wie Usteri meint, paul. Lehrb. S. 146.

Johannes den Täufer nicht φέρειν wie Jes. 53, 4, sondern αἴρειν, nicht tragen, sondern wegtragen steht. ἀμνός bezeichnet nicht das passive Leiden, sondern das gottergebene Dulden (siehe Joh. 10, 17. 18.) und spricht daher nicht für eine büssende Stellvertretung. Endlich ist für die Reinigung die Bezeichnung des Passahlamms als Typus auf Christus (19, 36.); denn auch Paulus nennt diesen πάσχα, wo er von der reinigenden Kraft seines Todes spricht, und sonst nirgends (1 Kor. 5, 7.). Dazu kommt dass niemals von einer Strafe, einem Fluche u. s. w., den Jesus an der Menschen Statt auf sich genommen, die Rede ist. Das Wort ἱλασμός allein kann die Ansicht*) nicht begründen, dass die Versöhnung durch Stellvertretung geschehe. 1 Joh. 2, 2. 4, 10 ist vom Tode Jesu gar nicht ausdrücklich die Rede, sondern von seiner ganzen Person, ein Beweis, dass bei unserm Verfasser ἱλασμός soviel als Versöhnung im allgemeinsten Sinne des Wortes ist. Ezech. 44, 27 steht es von dem Reinigungsopfer das der Priester nach Berührung eines Todten darbringt (4 Mos. 19. vgl. Hebr. 9, 13.), und Röm. 3, 25 erhält ἱλαστήριον die Bedeutung stellvertretendes Opfer erst durch die im ganzen Zusammenhange liegende Auffassung des Todes Jesu vom Begriffe der die Sündenschuld strafenden δικαιοσύνη aus. Daher ist wol die johanneische Vorstellung folgende. Wie durch die Erscheinung und Thätigkeit des fleischgewordenen Logos das Böse überhaupt schon vernichtet ist und zwar besonders im Augenblicke seines Todes (16, 33.), so hat eben dasjenige was diese Vernichtung des Bösen auf ewig entschied, das am Kreuz vergossene Blut des Reinen, vermöge der göttlichen Gnadenverheissung (1 Joh. 1, 9.) die Kraft auch alles einzelne Böse aus Jedem hinwegzunehmen, der an Jesus glaubt und damit dem Reiche des Bösen im Ganzen schon entrückt ist. Die Sünde ist ein Flecken an einem Lichtgewande (1 Joh. 1, 7.), den das Blut des Reinen auszulöschen vermag. Wenn gesagt wird, Jesus „nehme weg τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου", so geht diess auf seine ganze Erscheinung, den Tod und auch die Sendung des Geistes, der gegen die Sünde zeugt, mit eingeschlossen; heisst es aber, „er nehme weg τὰς ἁμαρτίας", so ist zunächst an sein Sterben gedacht, welches den Zweck seiner ganzen Erscheinung, die Wegnahme des Bösen aus der Welt, vollendet hat und fortwährend vollendet, sofern es namentlich

*) Usteri, S. 144. f.

das einzelne Böse das in einem Menschen ist entfernt. Christus mit Allem was er war und sein wird, ist Erlöser der Welt überhaupt; Christus als der Sterbende ist ihr Erlöser durch Vollendung dieses seines Geschäfts und durch Hinwegnahme ihrer einzelnen Verfehlungen gegen Gott. Und er ist nicht nur Erlöser überhaupt, sondern auch dieser versöhnende Erlöser durch Reinigung von allen *ἁμαρτίαι* die begangen werden eben deswegen weil seine Erscheinung und Thätigkeit die Kraft hatte das Böse schlechthin zu vernichten, so dass es vom absoluten Standpunkt aus gar nicht mehr da, gar keine *ἁμαρτία* mehr in der Welt vorhanden, diese an sich sündenrein ist (vgl. Hebr. 9, 23. 26.). Die reinigende Kraft des Blutes Jesu ist die höchste Spitze seiner ganzen das Böse vertilgenden Thätigkeit, wie sein Tod die höchste Spitze seines ganzen irdischen Wirkens ist. Erst von dieser reinigenden Kraft aus ist der Tod Jesu ein auch Schuld und Strafe aufhebender. Er nimmt die Sünde weg und damit auch die Folgen welche sie für die Menschen hat, den Mangel der göttlichen Gnade (1 Joh. 1, 7. 9.). Auch hier geht Johannes auf das Wesen der Sache zurück. Er fängt nicht mit der Stellvertretung für Schuld und Strafe an, wie Paulus, sondern weil die Sünde den Menschen vom Wesen Gottes (*φῶς*) und dadurch erst von seiner Gnade (*ζωή*, 1 Joh. 3, 15. vgl. Joh. 8, 35 *ἐν τῇ οἰκίᾳ μένειν*) entfernt, so muss zuerst die Entzweiung mit dem Wesen aufgehoben, der Mensch gereinigt werden, ehe die verlorene Gnade (*πιστὸς καὶ δίκαιος*) wieder hergestellt werden kann. Der Tod, das Blut Christi ist das Mittel durch welches Gott in Einem Akte die Sünde aus dem Menschen wegnimmt und sie ihm vergibt. Wir werden darauf bei der Lehre von der Sündenvergebung zurückkommen.

Die versöhnende Kraft des Todes Jesu erstreckt sich auf die ganze Welt (1 Joh. 2, 2.). Vielleicht ist der Tod Jesu auch sofern er ein versöhnender ist als eine Bedingung der Zulassung der Heiden zur Erlösung gedacht (11, 52.). Mit ihm fällt die Sünde, diese einzige Scheidewand zwischen den Menschen und Gott; darum können alle Menschen und so auch die Heiden mit der Gnade bedacht werden.

Der Tod Jesu als Akt der Sündenaufhebung hat natürlich bei Johannes nicht die hervorstechende Wichtigkeit wie bei Paulus. Er ist nur eines der Momente durch welche die Welt mit Gott versöhnt

wird. Hauptsache ist dass überhaupt das Licht in die Welt kommt, dass diese mit Gott bekannt und aus ihrer Abkehr von ihm herausgerissen wird. Diess geschieht durch den Logos und Paraklet, welche durch ihre fortwährende Thätigkeit dem Reiche des Bösen seine Herrschaft entziehen. Die Sünde oder Verletzung des Sittengesetzes (1 Joh. 3, 4.) ist nur eine einzelne Erscheinung jenes Reichs, und nur für diese vereinzelte Erscheinung ist der Versöhnungstod bestimmt (1 Joh. 2, 1. f. 3, 5.).

c. Zum Negativen der Versöhnung kommt zuletzt noch ein Positives, die dem Johannes unter den Schriftstellern des neuen Testaments eigenthümliche Lehre, dass der Tod Jesu die Verleihung der *ζωὴ αἰώνιος* an die Welt vermittelt. Vor der Fleischwerdung war (vgl. S. 106. f.) das Leben im Logos verschlossen, und auch nach derselben ist er immer noch der einzige Lebenspunkt auf Erden (*φῶς τῆς ζωῆς, ἡ ζωή*); erst durch seinen Tod wird diese Verschlossenheit des Lebens in ihm aufgehoben (Joh. 6.). Da die *ζωή* oder das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* an die Person Jesu gebunden ist, da eben hierin der Unterschied Jesu von Menschen dieser Welt (V. 48 — 50.) besteht, so kann jenes ewig lebendig machende Prinzip Andern nur unter der Bedingung mitgetheilt werden, dass zuvor die Person Jesu selbst in sie eingeht (V. 53.), dass die zwischen ihnen und dem Logos befindliche Schranke der Individualität vernichtet wird, das „Brod vom Himmel" aufhört ihnen als für sich bestehende Person gegenüberzubleiben und statt dessen wirklich zum Brod, d. h. zu einer Sache wird welche sie in sich aufnehmen können. Der Tod aber ist eben diese Vernichtung der für sich bestehenden Individualität, durch den Tod wird die Person zu einer Sache, die als solche unter Anderm auch Gegenstand des Genusses werden kann. Daher stirbt Jesus um auf dem angegebenen Wege in und mit seiner Person die göttliche Lebenskraft der Welt mitzutheilen (V. 51 — 58.), wie z. B. (vgl. 12, 24.) ein Pflanzenindividuum, um Gegenstand des Genusses werden und dadurch seine belebenden Kräfte andern Organismen mittheilen zu können, zuerst seiner Individualität entkleidet und Sache (*ἄρτος*) werden muss.

Hiermit schliesst sich Dasjenige ab, was Jesus thut um (14, 6.) der Welt Wahrheit und Leben, Gemeinschaft mit Gott im Diesseits und Jenseits mitzutheilen. Da aber die Welt nicht allein von Gott

entfremdet und unfähig ist sich zu ihm zu erheben, sondern dem Versuche sie aus diesem ihrem Zustande zu retten auf alle Weise widerstrebt, so ist der Logos auch dazu fortgegangen, dieses Widerstreben zu vernichten durch einen Kampf auf Leben und Tod, der wieder in der Aufopferung am Kreuze seine Spitze hat und zugleich diese erst vollkommen historisch erklärt, oder durch das Gericht.

II. Die messianische κρίσις.

Das Geschäft des Richtens scheint auf den ersten Anblick kein wesentlicher Bestandtheil der Thätigkeit Jesu sein zu können, da Joh. 3, 17. 12, 47. 8, 15 gesagt wird, er „sei gekommen, nicht um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten.“ Aber diesen Stellen stehen andere gegenüber, in welchen er sich ein Richten beilegt, 5, 22. 30. 8, 16. 9, 39. 12, 31. Dieses Beides ist dadurch zu vereinigen, dass bei Johannes, weil das Christenthum die Welt aus dem Bösen zum Guten erst erheben (σώζειν) soll, das Richten im alttestamentlichen Sinne, die Zuerkennung des Lohns der dem Handeln gebührt oder die abstrakte Vernichtung des Bösen, dem Eingeborenen der in die Welt kommt abgesprochen, aber ihm dafür ein Gericht im geistigen Sinne zugeschrieben wird, indem in Folge seines Erscheinens mit dem Bösen dasjenige vorzugehen beginnt, was mit ihm vorgehen muss wenn es mit dem ihm gegenübertretenden Guten in Konflikt geräth. In Folge davon dass das Gute jetzt in die Welt gekommen ist, offenbart sich das Vorhandensein des Bösen durch seine Abkehr von dem Lichte, das seinem Wesen nach ihm entgegengesetzt ist, oder auch durch zerstörungssüchtige Hinwendung gegen das Licht das ihm seine Verkehrtheit zeigt und vorhält (3, 19—21. 8, 32. ff.). Sodann treten jetzt durch den Gegensatz mit dem erschienenen Lebenslichte die verderblichen Folgen des Bösen für den Menschen der sich ihm ergibt in ihrer ganzen Grösse hervor. Dazu kommt noch dass dem Fürsten dieser Welt, in welchem sich der durch den Gegensatz erwachte dämonische Kampf des Bösen gegen das Gute concentrirt, in Folge dieses Kampfes seine Macht noch besonders genommen wird.

Jesus richtet die Welt, sofern er eine S c h e i d u n g d e r G u t e n u n d B ö s e n bewirkt. Die Menschen gehen, weil sie sich für oder gegen ihn zu entscheiden haben, in zwei Parteien, eine gläubige und

eine ungläubige, auseinander (3, 19—21.). Dieses Auseinandergehen kann aber, vermöge der Lehre von dem Ziehen des Vaters zum Sohne hin und von dem Unvermögen des Menschen aus eigener Kraft zu Jesus zu gelangen, auch als Auswahl Gottes oder Jesu unter den Menschen betrachtet werden (Joh. 6. 5, 21. 22.). Die κρίσις ist dann die Manifestation der göttlichen Bestimmung des Einzelnen zur Seligkeit, indem an den Tag kommt wen der Vater zieht und wen nicht, in wen er den Keim des Lebens gesenkt hat und in wen nicht (8, 47. 6, 44. f. 5, 21.). Die Entscheidung des Bösen gegen das Gute ist genau psychologisch entwickelt. Das Licht tritt tadelnd und strafend gegen das Böse auf, und nun kommt es darauf an, ob das Letztere, nachdem es in dem fleckenlosen Spiegel des Guten sich selbst erblickt hat, sich aufgibt, oder ob es vorzieht das was es ist zu bleiben und darum in die Verborgenheit zurückzufliehen (3, 19. f.), oder seine Ueberführung nicht anzuerkennen (9, 40.), oder endlich mit giftigem Hasse gegen das Licht das es bescheint loszubrechen (7, 7. 8, 40. ff.). Da diess Alles und namentlich das Letzte nicht ausbleibt, so nimmt das Gericht das Jesus ausübt die Gestalt eines fortwährenden Kampfes gegen die ihm widerstrebende Welt an, dessen Ergebniss für das Licht der endliche Sieg, für die ihm Folgenden die Erleuchtung (12, 36. 9, 39.), für die verstockten Gegner das Bleiben in der Finsterniss und Verschuldung gegen Gott ist (9, 40. f.). Diese Scheidung des Guten und Bösen wird am intensivsten in dem Augenblicke des Todes Jesu, der durch die ideale Erhabenheit in welcher der Gekreuzigte über die Welt sich erhebt am geeignetsten ist den Unglauben zu überwinden. „Jetzt ist das Gericht dieser Welt da" sagt Jesus 12, 31, eben weil durch die Erhöhung des Menschensohnes die Alle auf ihn aufmerksam macht auch der höchste Punkt der zum Glauben einladenden Gnade eintritt, die Kreuzigung der letzte Versuch Jesu ist Allen zur Anerkennung seiner zu verhelfen (8, 28. 19, 37.). Wer auch diese Aufforderung verschmäht, wird schwerlich mehr zum Glauben gelangen (7, 34. 8, 21.), und so verfesten sich gerade von jenem Augenblick an das Judenthum und das Heidenthum gegen das Christenthum (12, 31.).

Das Zweite im Begriffe des Gerichts ist dass mit der Erscheinung Jesu auch die Strafe welche das Böse mit sich führt in ein helleres Licht tritt. Während Johannes bei der Sünde überhaupt sich

mit den negativen Aussprüchen „das Leben nicht in sich haben, in seinen Sünden sterben" u. s. w. begnügt, ist der höchsten Spitze des Bösen, die sich jetzt manifestirt, dem Unglauben gegen den Sohn Gottes, bestimmt angekündigt, dass er „schon gerichtet sei," dass er des ewigen Lebens beraube, „der Zorn Gottes über ihm bleibe" (3, 18. 36.), dass er gar nicht zu Gott kommen könne (7, 34. 8, 21.), weil er nicht durch die einzige Thüre die zu diesem führt, durch Jesus, eingehen will (10, 9.).

Wie im Christenthume das Gute eine neue Gestalt annimmt, so auch das Böse durch diese *κρίσις*. Seine Entgegensetzung gegen Gott ist nun eine offenbare, weil in der Welt das Wissen von demselben innerhalb eines bestimmten Kreises, in welchen sich die zerstreuten Lichtkeime zusammengezogen haben (11, 52. 6, 44.), vorhanden ist, die *σκοτία* aber mit Bewusstsein von demselben sich abkehrt und feindlich gegen ihn auftritt, und ihre Selbstvernichtung eine förmlich — wie von einem Gericht — ausgesprochene (3, 18. 36. u. s. w.) und durch die Seligkeit der Kinder Gottes ins Licht gesetzte (12, 35. f.) ist. Das Licht dämmert nicht mehr, sondern leuchtet hell in der Finsterniss; die Finsterniss aber verfestet sich gegen dasselbe. Das Christenthum ist so zumal sowol Manifestation des Guten, das bisher auf Erden noch keine dauernde Gestalt zu gewinnen vermochte, als auch Manifestation des Bösen, das vor ihm noch keine so energische Thätigkeit wider Gott entwickelte. Die stufenweise Evolution dieses Prozesses darzustellen ist ein Hauptzweck des johanneischen Evangeliums (1, 5. 11. 2, 18. 24. 3, 10. f. 5, 16. 18. 6, 41. 52. 66. 7, 7. 12. 30. 32. 44. 47. ff. 8, 13. 19. 33—59. 9, 16—40. 10, 24. 31. 39. 11, 46—53. 12, 10. 19. 31. 42. 13, 2. 21. 27. 14, 30.).

Die messianische *κρίσις* bezieht sich zuletzt auch auf den Fürsten der Welt. Der Kampf Jesu mit dem Teufel unterscheidet sich von dem allgemeinen Kampfe des Guten mit dem Bösen dadurch dass er zugleich ein persönlicher Streit ist, in welchem es sich nicht blos um Anerkennung oder Verwerfung der Wahrheit, sondern auch um die Herrschaft des Einen oder des Andern über die Welt handelt. Nach 14, 30 ist der Fürst der Welt der welcher Jesum nicht länger leben lässt, welchem Jesus (10, 18.) sein Leben hingibt, wiewol derselbe wie keine geistige, so auch keine physische Macht über den Sohn Gottes hat (14, 30.). Auch die Geschichtserzählung deutet darauf hin,

wenn sie die ungläubigen Juden, welche den Herrn stets ermorden wollen und es zuletzt auch thun, als willige Diener des Satans und den Verräther Judas als ein besonderes Werkzeug desselben betrachtet (8, 40. ff. 13, 2. 27.) *). Dieser Angriff des Teufels auf die Person Jesu ist ohne Zweifel aus seinem Streben zu erklären, die Wahrheit zu vertilgen und dadurch seine Macht über die endlichen Geister zu behaupten (8, 44.). Allein der Erfolg ist ein ganz anderer. Denn der Tod Jesu dient ja nur dazu dass das Christenthum festen Boden in der Welt gewinnt (11, 52. 12, 32. 3, 14.), indem er allgemeinen Glauben an seine Person erweckt und so eine christliche Gemeinde zu Stande bringt. Ueber diese nun vermag der Teufel nichts mehr, weil sie der Unwahrheit und Sünde abgesagt hat und in das ewige Leben hinübergegangen ist, weil eben aus dem Tode Jesu der Geist hervorbricht und von der Wahrheit zeugt, und weil die Gemeinde von Gott auch unter seinen besondern Schutz genommen wird (10, 29. 17, 14. 15. 1 Joh. 5, 18. 4, 4.), so dass die Macht des Argen, der das Gute wie ein Wolf die Schaafe verfolgt, an ihr zu Schanden wird (10, 11. ff.) und es ihm nicht gelingt die in der Welt vorhandenen Lichtkeime zu unterdrücken, da der Herr des Lichtreichs selbst ihnen zu Hülfe gekommen ist (ebend.). Darum wird der Fürst der Welt nicht blos gerichtet (16, 11.), sondern „hinausgeworfen“ (12, 31.), d. h. seiner schlechthinigen Gewalt über die Welt beraubt, indem die Sache des Bösen die er verficht auf ewig verloren ist. Auf diese Weise endet der Kampf im Augenblicke da Jesus stirbt mit dem glorreichen „Siege“ des Guten (16, 33.).

Der Tod Jesu ist demnach nicht blos als Versöhnungstod um der Sünden willen, sondern auch von dem Gesichtspunkte des Kampfes zwischen dem guten und bösen Prinzip aufgefasst, als der welthistorische Augenblick in welchem sich durch das momentane

*) Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung ins N. T., S. 227, glaubt dass das Ev. Joh. den Judas als Antichrist auffasst, da er wie dieser im Dienste des Teufels steht und den Namen ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας führt (vgl. 2 Thess. 2, 3. Apok. 13, 1. ff. 17, 11.). Der Antichrist wäre hiernach schon in die Geschichte Jesu hineingezogen, gerade wie das Gericht und der Sieg des Erlösers über den Teufel (vgl. Apok. 20, 2. 3), Analogien die allerdings sehr für jene Vermuthung sprechen.

Unterliegen des Lichtes sein Sieg entscheidet, das Böse sich selbst vernichtet. In der Gegenwart ist bei Johannes schon Alles gegeben was sonst erst von der Zukunft gehofft wird, der Sieg des Guten über das Böse ist schon längst „vollbracht“ (Joh. 19, 30. vgl. dagegen Apok. 16, 17.), das Weltgericht hat schon längst begonnen, alles Weitere ist nur Entwicklung und Manifestation dessen was bereits ist. Rückwärts zum Kreuze, nicht vorwärts zur Parusie hin hat der Christ zu schauen, um sich seiner Religion als der absoluten Macht über die Welt bewusst zu werden (vgl. Joh. 19, 37 mit Apok. 1, 7. Matth. 24, 30.).

Es ist noch zu bemerken dass von diesem Gesichtspunkt aus der Tod Jesu allerdings auch ein stellvertretender ist, jedoch nicht im Sinn eines genugthuenden Strafleidens, sondern der Aufopferung zum Besten Anderer. Christus „liess für uns sein Leben“ (1 Joh. 3, 16.), nicht als Sündopfer, sondern als „der gute Hirte“ (Joh. 10, 11.), der durch Vernichtung der Macht des Feindes auf Kosten des eigenen Lebens den Seinigen Rettung bringt, nicht ihre Schuld auf sich nimmt, sondern ihr Unvermögen von der Sphäre des Bösen sich zu befreien durch Vernichtung dieser Sphäre hebt, nicht die Strafe der Hölle für Andere erduldet, sondern derselben ihre Gewalt über die Geister auf geistige Weise nimmt. Statt der gewöhnlichen Stellvertretung haben wir hier den höhern Begriff der Hingabe für eine Sache welche Andern heilsam ist, von ihnen selbst aber nicht erreicht werden kann.*)

C. *Das Geschäft Jesu nach seiner Verklärung.*

Der Reichthum der göttlichen Offenbarung durch den Logos hört nicht auf, nachdem derselbe wieder von der Erde hinweggegangen ist. Denn einmal sind die Thatsachen des Lebens Jesu von solcher Natur dass sie von selbst ewige Währung haben, wie namentlich sein Versöhnungstod; und dann lebt auch Jesus persönlich fort, seine Gnade und sich selbst stets seiner Gemeinde mittheilend.

§. 1.

Rückkehr Jesu zum Vater. Auferstehung und Himmelfahrt.

Durch den Tod kehrt Christus zu der Herrlichkeit zurück, „die

*) Vgl. F. Socinus, praelect. theol. c. 20.

er bei'm Vater hatte, ehe noch die Welt war" (17, 5.). Der Logos heisst jetzt wieder θεός (20, 28. vgl. 1, 1.). Sein Tod ist für ihn ein δοξάζεσθαι, nicht nur durch und bei Gott, sondern auch in Gott (13, 32.), er geht in Gott selbst ein, wie er aus ihm ausgegangen war (16, 28.), der Menschensohn ist nun wirklich „im Himmel" (3, 13. 13, 31.), wirklich und nirgend anders mehr als „im Schoosse des Vaters", d. h. des „Grössern" an welchen hingegeben zu sein, in welchem aufzugehen sowol seine Bestimmung als seine Würde und Seligkeit ist (14, 28.). Die Gleichheit und Einheit des Logos mit Gott ist jetzt auch äusserlich hergestellt, der Logos hat die Stellung wieder die ihm von Anfang an zukam (17, 5. 24.), die endliche Hülle fällt von ihm ab und er steht wieder da als der Unendliche. Diess, dass der Logos wieder das wird, als das erscheint, was er an sich ist, durch Aufhebung einer beschränkten Erscheinungsweise in die er eingegangen, drückt δοξάζεσθαι aus. Diese Herrlichkeit ist nur die einfache Rückkehr zu demjenigen was er schon zuvor war (6, 62. 13, 3.), Jesus verlässt die Welt wie er in sie gekommen (13, 3. 16, 28.), die Fleischwerdung ist für ihn nur ein kleiner Theil, ein verschwindender Augenblick seines ewig währenden Lebens gewesen. Hier namentlich zeigt es sich wie durchgebildet die Logosidee, wie die Betrachtung Christi als Menschen von unten her gänzlich überwunden ist. Bei dem Uebergang aus dem Zustande des Fleisches in den der Herrlichkeit ist das Negative, das Sterben, hinter dem Positiven, der Heimkehr zum Himmel, ganz zurückgetreten, ja eigentlich darüber vergessen. Der Tod existirt für Christus gar nicht, er hat „Macht sein Leben zu lassen und es wieder an sich zu nehmen" (10, 18.), er hat „die Welt besiegt", ehe sie noch ihren Angriff gegen ihn wirklich gerichtet hat (16, 33. 14, 30.), er ist schon ehe er stirbt „nicht mehr in der Welt, sondern auf dem Wege zu Gott begriffen" (17, 11.), das Sterben ist bei ihm zu dem absoluten Nichts herabgesetzt, das es bei denen ist welchen er verheisst dass sie „den Tod nicht sehen werden in Ewigkeit." Deswegen wird auch die Auferstehung kaum erwähnt — sie versteht sich bei dem Logos von selbst —, so wesentlich sie ihm auch ist (20, 9.). Die Rückkehr aus dem Grabe zu den Menschen (d. h. die Auferstehung sofern sie von der Himmelfahrt zu unterscheiden ist) hat nur eine subjektive Bedeutung, nämlich die göttliche Würde Jesu dem Un-

glauben zu beweisen (2, 18—21.), die Freude der Welt über seinen Tod (16, 20.) zu Schanden zu machen und die trauernden Jünger nach kurzem, verzweiflungsvollem Schmerze über die persönliche Fortdauer ihres Herrn zu vergewissern (16, 20—22. 20, 20.). Ein hervorstechender Akt im Ganzen der heiligen Geschichte ist sie nicht; der ganze Logos als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, als ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου steht vor dem Auge des Johannes, nicht der Sohn Gottes „seit der Auferstehung" (Röm. 1, 4.), das ganze persönliche Licht und Leben, das zugleich auch die ἀνάστασις in sich begreift (11, 25. f.), nicht das einzelne Ereigniss des Sieges über die Nacht des Grabes. Es ist jedoch von Interesse, zu wissen wie Johannes sich die Auferstehung dachte, da die apostolische Lehre in diesem Punkte vielfach nicht mit sich übereinstimmt.*)

Es handelt sich um das Verhältniss von Auferstehung und Himmelfahrt, und um die Beschaffenheit des Körpers des Auferstandenen. Die erstere Frage ist nach 20, 17 dahin zu beantworten, dass auf die Auferstehung die Himmelfahrt unmittelbar folgt. Das wirkliche Verweilen Jesu im Grabe wird durch οὔπω ἀναβέβηκα κ. τ. λ. allerdings streng festgehalten, und weiterhin auch eine Zwischenzeit zwischen der Erhebung aus dem Grab und dem Hinaufgehen zum Vater gelassen, indem Maria als sie das erste Mal zum Grabe kommt dasselbe schon leer findet, beim zweiten Male aber Jesum noch auf Erden antrifft. Allein nachdem das Letztere geschehen ist, geht Jesus auch sogleich zum Vater hinauf, wie V. 17 zeigt. Nur dadurch bekommt das μή μου ἅπτου einen Sinn, dass es die Maria darauf aufmerksam macht, wie das Verweilen Jesu auf Erden nur ein augenblickliches, seine Unterredung mit ihr eine solche sei die von ihr sogleich wieder abgebrochen werden müsse, damit sie ihn nicht aufhalte. Die κυριακὴ ἡμέρα, der Tag der Auferstehung, ist auch der Tag der Himmelfahrt; alle ferneren Erscheinungen Jesu vor den Jüngern geschehen vom Himmel aus. Die Rückkehr zum Vater ist, wie sie die Hauptsache ist, so auch der Zeit nach das Erste was nach dem Tode geschieht; Johannes will nicht dass der Auferstandene noch länger zö-

*) Vgl. besonders die lehrreiche Ausführung von Weisse, evang. Geschichte, II. 364. ff. Auch Kinkel, Theol. Stud. 1841. III. 597. ff. 609. ff.

gere zum Ziele zu gelangen, sondern lässt ihn sogleich zum Himmel eilen und von da aus erst auch den Seinigen die „Freude“ seines Wiedersehens zuwenden. Darin aber hat Weisse (S. 383.) Unrecht, dass sich mit der Lehre des Johannes nur eine geistige Ansicht der Auferstehungsthatsache vertrage. Die beiden 20, 19. ff. erzählten Erscheinungen vor den Jüngern setzen eine Körperlichkeit des verklärten Christus schlechthin voraus; ja die zweite derselben, welche um Thomas willen erfolgt, dient dem Evangelisten, dessen sämmtliche Erzählungen einen dogmatischen Zweck haben (20, 30. 31.), eben zu nichts Anderem als zum Beweise jener Körperlichkeit, d. h. der Sichtbarkeit und Tastbarkeit des Auferstandenen. Nur kennt Johannes neben dem auch geistige Erscheinungen, ein *ἐμφανίζειν ἑαυτόν*, das dem mystischen Wohnen des Vaters bei den Gläubigen völlig gleichartig ist (14, 21—23.), wiewol auch hier angenommen werden kann dass Christus stets in seiner verklärten *σάρξ* erscheine. So wenig eine Spur da ist dass Johannes keine körperliche Auferstehung der Gläubigen gelehrt hätte, und so wenig diese ein Hinderniss ist Gott zu sehen (1 Joh. 3, 2.) und bei ihm zu sein (Joh. 14, 2—4. 17, 24.), so wenig hat man Ursache, eine *ἀνάστασις σαρκική* des Alles was mit den Christen geschieht vorbildenden Logos dem Charakter des johanneischen Lehrbegriffs unangemessen zu finden. Jesus wäre vielmehr nicht in Wahrheit „die Auferstehung“, wenn er nicht auch selbst auferstände, d. h. nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch mit seinem Körper das Grab wieder verliesse, worauf auch die Bestimmtheit und Ausführlichkeit hindeutet mit welcher 20, 5—8 erzählt ist was man in dem Grabe Jesu am dritten Tage noch gefunden habe.

§. 2.

Verhältniss des verklärten Jesus zu seinen Jüngern.

Dadurch dass der Hingang Jesu zum Vater nur die Wiederherstellung dessen ist was er schon zuvor war, wird jedoch ein Fortschritt über die Zustände vor der Fleischwerdung und vor der Verklärung nicht ausgeschlossen. Ein solcher entwickelt sich vielmehr von selbst aus der bisherigen Thätigkeit des Logos. Die „Macht über alles Fleisch“ (17, 2.), das *„πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας“* (13, 3.) ist etwas Neues, das er vorher (3, 35.) nur der Möglichkeit nach besass. Beschränkte sich früher seine Herrschaft

über die Welt auf das allgemeine Verhältniss des Schöpfers zum Geschaffenen und auf das ihm unterworfene Gebiet des Judenthums, das er aber nie ganz mit seinem Lichte durchdrang, so hat er jetzt ein „Reich" auf Erden (3, 3.), eine ἐκλογὴ „ἐκ τοῦ κόσμου", die ihm Gott gegeben (17, 6.), die er sich selbst gewählt hat (15, 19.) um das was er begonnen weiter zu entwickeln (V. 16.), in der er „verherrlicht ist" (17, 10.), deren Liebe zu ihm auch der ungläubigen Welt wider ihren Willen seine höhere Abkunft beurkundet (17, 21. 23.). Man kann diess nach 18, 36. 37 das königliche Amt Christi nennen; nur ist diess nicht im theokratischen Sinne zu nehmen, da die Gemeinde ebenso unmittelbar unter dem Vater selbst steht wie unter dem Sohn (16, 27.) und ihre Regierung und Beschirmung sofern sie von der göttlichen Macht ausgeht dem Vater, nicht dem Sohne, zugeschrieben wird (17, 15. 10, 29.). Das geistige Verhältniss Jesu zu den Seinigen ist hier wie überall für Johannes die Hauptsache.

Die Verbindung des Erlösers mit den Seinigen hat durch seinen Tod keine Störung erlitten, er hat ihnen vielmehr vor seinem Hingange seinen Frieden hinterlassen, von ihnen Abschied genommen, nicht um sie treulos zu verlassen, wie die Welt es thut, sondern zur Versicherung dass er stets mit ihnen sei, dass sie nicht zittern und zagen dürfen, wenn sie ihn auch nicht mehr persönlich um sich haben (14, 27. 1. 16, 20. 33.). Er bleibt vielmehr einmal der ewige Vermittler ihres Verhältnisses zu Gott, ihr παράκλητος (1 Joh. 2, 1.). Darunter ist nach Johannes nicht ein in der Zeit vorgehendes Intercediren bei Gott zu verstehen; das ἐρωτᾶν πρὸς τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν wird vielmehr 16, 26 ausdrücklich abgewiesen. Es bedarf dieses Intercedirens gar nicht, weil seit dem Tode Christi die Gemeinde vom Vater unmittelbar abhängig ist und um Christi willen ewig von ihm geliebt wird (16, 26. 27.), es widerspräche vielmehr dem Satze dass durch Leben und Tod des Logos die Versöhnung schlechthin vollbracht ist (17, 4. 22.). Jene Vermittlung hat es nicht blos mit der Sündenvergebung zu thun, sondern sie bedeutet die ewige Vorsorge Gottes für die Gläubigen um Christi willen überhaupt. „Wer mich liebt wird von meinem Vater geliebt werden (14, 21.); wenn ihr etwas bitten werdet in meinem Namen, so werde ich — oder der Vater, der euch liebt weil ihr mich geliebt habt, es thun" (14, 14. 16, 23. 1 Joh. 5, 14.). Unter diesen allgemeinen Gesichtspunkt ist auch das

πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν (14, 2. f.) zu stellen. Es drückt in der Weise der Anschauung aus dass mit der Rückkehr Jesu zum Himmel den Menschen der sonst für sie verschlossene Weg zur Seligkeit bei Gott geöffnet, diese ihnen zubereitet sei (vgl. V. 2). Da jedoch in den nachfolgenden Worten: *πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε* ohne Zweifel von einer Aufnahme der Apostel in den Himmel, die mit ihrem Tod erfolgen soll *), die Rede ist, so bildet die Zusichnahme derer die von ihm zeugen eine besondere Thätigkeit des verklärten Christus, wahrscheinlich ihm so unmittelbar zuzuschreiben wie die Auferweckung der übrigen Gläubigen am jüngsten Tage (6, 44.).

Zu diesem kommt nun noch die geistige Gemeinschaft Christi mit den Seinigen. „Sie sind in ihm, und er ist in ihnen" (14, 20. 17, 21. 23. 26.), die Gemeinde weiss Christum in sich als denjenigen der für sie Alles, der ihr höheres Ich ist, und Christus weiss seine Jünger in sich als die welche auch ihm insoweit Alles sind als er für sie gestorben ist und lebt, Christus wird von der Gemeinde und die Gemeinde von Christus schlechthin geliebt, es findet das gleiche Verhältniss zwischen ihnen statt wie zwischen dem Vater und dem Sohne (14, 20. 17, 21. 23.); die Gemeinde nimmt in dem Selbstbewusstsein Christi denselben Platz ein, den er in dem des Vaters hat (*ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοί*), er ist der Grössere, der sie, seine „Kinder" (13, 33.), in sich trägt und mit seiner Liebe umschliesst. Während vor der Verklärung der Sohn Gottes die Fülle seiner Herrlichkeit und Erhabenheit in seinem grossartigen Auftreten auf Erden nach aussen vor den Augen der Menschheit darstellte, ist jetzt die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen in das verborgene Heiligthum der innern Gesinnung, in das stetige persönliche Verhältniss der Liebe zurückgegangen, die ewig dieselbe bleibt und auch dann gleich vorhanden ist, wenn sie nicht in einzelnen Handlungen erscheint, wiewol auch diess nicht fehlt. Nicht der ehrfurchtsvolle Aufblick zu dem der zur Rechten des Vaters sitzt und das Haupt aller Mächte und Gewalten ist, sondern die innere, geistige Einheit mit ihm, nicht die äussere Unendlichkeit der Grösse

*) S. Nitzsch, System etc. S. 367. Vgl. Phil. 1, 23. Apok. 14, 1. Hebr. 12, 23.

des Hohepriesters der über alle Himmel hinaufgestiegen ist, sondern die innere Unendlichkeit ist Johannes die Hauptsache, indem hier auf geistige Weise Alles in Gott und Gott in Allem, der Mensch im Logos und der Logos im Menschen ist und zugleich Beide sich stets zu einander hin bewegen, ein Verhältniss zwischen dem Erlöser und den Seinigen das eben so sehr allen Bedingungen der Zeit entnommen oder eine Ewigkeit mitten in der Zeit ist als es auch in einer lebendigen Wechselwirkung zwischen Beiden sich äussert. Denn auf der Seite Christi gehen von dieser Liebe zu seiner Gemeinde namentlich Erscheinungen seiner Person aus, welche er ihr auch so lange sie noch im Diesseits sich befindet zu Theil werden lässt.

„Wer mich liebt, — den werde ich lieben und mich ihm offenbaren" (14, 21.) oder „zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen" (V. 23.). Diese Christophanien sind zwar kein Eintreten Christi in kosmische Verhältnisse, wie seine Fleischwerdung, und machen ihn darum der Welt nicht sichtbar (V. 22.), aber sie sind doch etwas Objektives, von ihm selbst Ausgehendes. Wenn der Mensch seine Subjektivität an Christus wahrhaft aufgibt als an das höhere Subjekt das in ihm waltet, so erscheint ihm dieses endlich auf objektive Weise, er sieht wie es zu ihm kommt und gleichsam Besitz von ihm (*μονή*) nimmt. Diese Stelle ist (ausser 14, 3 welches hierher nicht gehört) die einzige in den Abschiedsreden, welche sicher ein persönliches Herbeikommen Christi zu den Seinigen ausspricht. Die Stelle 16, 22. f. (*καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἕξετε· πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς ἀρεῖ ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν*) ist wegen der Trauer die durch das Wiedersehen aufgehoben werden soll auf die Auferstehung zu beziehen; zugleich aber geben die allgemeinen Ausdrücke uns den Wink dass auch bei der Auferstehung mehr ihre allgemeine Bedeutung, die Vergewisserung der Jünger über das ewige Fortleben Jesu und das mit ihr beginnende Aufleben seiner vollen Erkenntniss in ihnen, festzuhalten sei. 16, 25 (*ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν. ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παῤῥησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν*) ist nach Stellen wie 14, 26. 16, 13 auf die Verkündigungen zu beziehen, welche Christus durch den Paraklet an die Seinigen ergehen lässt (vgl. 16, 13—15.); der Geist ist ja (V. 12. 13.)

eben dazu bestimmt das zu ergänzen und zu verdeutlichen was Jesus vor seinem Tode gesprochen hatte. 14, 18 endlich scheint das ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς wegen der unmittelbar vorhergehenden Verheissung des Paraklet, der die Stelle Jesu vertreten soll, das Kommen des Letztern mit seinem Stellvertreter zu bezeichnen. Die Worte ὑμεῖς ζήσεσθε V. 19 sagen aus, dass in den Jüngern ein höheres Prinzip aufleben solle, das sie fähig machen werde den verklärten Christus stets noch zu sehen. Dieses höhere Prinzip oder den Geist verleiht ihnen Christus selbst, und tritt ebendadurch auch wieder vor die Augen der Seinigen. Zwischen dem Kommen Christi und des Geistes kann der Natur der Sache nach kein ausschliessender Unterschied gemacht werden. Der Geist ist das Element in welchem auch Christus vor die Seele des Einzelnen tritt (ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε). Jedoch deckt Beides einander nicht. Das Wohnen Christi bei den Gläubigen ist von dem Wohnen des Geistes in ihnen dadurch verschieden, dass es nicht blos eine Anschauung von ihm (θεωρεῖν), sondern auch ein gegenseitiges persönliches Verhältniss ist. Auf der andern Seite hat der Geist zwar die lebendige Vergegenwärtigung Christi und die Vermittlung der vollen Einsicht in seine Würde zu seinem Hauptgeschäfte, so dass es gleich ist ob gesagt wird, Christus oder der Paraklet komme; allein diess erschöpft seinen Begriff nicht, er hat die Gemeinde über Alles zu belehren, was zu wissen ihr noth thut, und er ist immer das was im Einzelnen schon vorhanden sein muss, ehe er den Verklärten erblicken kann. Ferner sind die Christophanien, und namentlich das μονὴν ποιεῖσθαι, das bei Jedem dem es zu Theil wird neu beginnt, weil es ja die sittliche Gesinnung des Menschen gegen Gott mit zur Bedingung hat, immer ein Herüberkommen aus dem Jenseits in das Diesseits, gleichsam einzelne Akte des Personwerdens der ἀγάπη Χριστοῦ, während der Paraklet das göttliche Lebensprinzip ist welches ein für allemal im Diesseits gegenwärtig bleibt um die Gemeinde zu leiten.

Das Bisherige wird zwar erst durch die Lehre vom Geist und von der Gemeinde vollkommen verständlich; aber es musste schon hier dargestellt werden, weil dem Evangelisten die Thätigkeit Christi für die Seinigen und die fortdauernde Verbindung in die er sich mit ihnen setzt etwas Objektives ist, das von dem fortlebenden Sohne Gottes selbst ausgeht und zwar sogleich seit dem Augenblicke seiner Rück-

kehr zum Vater, daher zwischen sein Wirken auf Erden und sein Wirken vom Himmel aus nichts eingeschoben werden darf, wenn man dem Evangelisten folgen will, nach dessen Anschauungsweise das ganze Heilswerk auch in der Person des Logos ununterbrochen fortläuft bis ans Ende der Tage und die Verwirklichung desselben auf Erden immer zugleich durch das stete Sichheranbewegen und Theilnehmen des Verklärten bedingt ist.

Zweite Hälfte.

Das Geschäft des Geistes.

Ist so der Logos wieder in den Schoos des Vaters zurückgegangen, wohin ihm das Auge der Welt ebensowenig zu folgen vermag als in das Innere des gläubigen Selbstbewusstseins, das seine Wohnstätte ist und mit ihm und durch ihn mit dem Vater sich ewig eins weiss (8, 21. 14, 22. 17.), so hat er doch auf der andern Seite einen Stellvertreter seiner Person hinterlassen, der fortan die Seinigen regieren und bewahren soll, den Geist oder Paraklet.

§. 1.
Der Name Paraklet.

Den Namen *παράκλητος* führt im ersten Briefe (2, 1.) Jesus selbst, sofern in ihm die Versöhnung auf ewig vorhanden ist. Joh. 14, 16 heisst der Geist *ἄλλος παράκλητος*, worin ebenfalls liegt dass auch Christus ein *παράκλητος* ist. Demungeachtet erscheint V. 26. 15, 26 *ὁ παράκλητος* als stehende, spezifische Bezeichnung des Geistes sofern dieser nach Christus kommt oder von diesem zu unterscheiden ist. Man kann nun den Brief und das Evangelium nicht wol so trennen, dass man in jenem (1 Joh. 2, 1.) die Bedeutung Fürsprecher oder gerichtlicher Beistand, Helfer gegen die Sünde und ihre Schuld, im Evangelium aber nur die ganz allgemeine Bedeutung Beistand annimmt. Die parakletische Thätigkeit Jesu auf Erden wird von ihm selbst beschrieben, wenn er 15, 3 seinem Wort eine reinigende Kraft zuschreibt, 17, 12 sagt: „als ich bei ihnen war bewahrte ich sie in deinem Namen und bewachte ich sie, und keiner von ihnen ging verloren", und 17, 15 fortfährt: „ich bitte dass du sie vor dem

Argen bewahrest". 20, 23 wird an die Mittheilung des Geistes sogleich die Verleihung der Gewalt Sünden zu vergeben und zu behalten angeknüpft. Diess Alles weist darauf hin dass das negative Element, welches auch in ἅγιον (πνεῦμα) liegt (17, 17. 19.), das Geschäft des Geistes die Gläubigen von Irrthum und Sünde zu reinigen und rein zu halten (vgl. 1 Joh. 3, 9.), auch in dem Worte παράκλητος festzuhalten sei. Diese Reinigung als subjektives Thun aufgefasst, wie es bei der Persönlichkeit des Geistes im johanneischen Lehrbegriffe sich von selbst ergibt, lässt den heiligen Geist als Vermittler zwischen Gott und der Gemeinde sofern sie jenen Gefahren ausgesetzt ist erscheinen, er ist ein Hohepriester der diese vor Gott rein darstellt durch Beschützung des wahren Glaubens*) und durch Leitung der Sitten- und Kirchenzucht (1 Joh. 2, 27. 3, 9. 5, 6. Joh. 14, 26. 16, 8. 20, 23.). Der verklärte Jesus ist der jenseitige, der Geist der diesseitige παράκλητος, und der Letztere führt diese Benennung vorzugsweise (ὁ παράκλητος), weil er einzig und allein zu diesem Zwecke da ist.

Vielleicht aber könnte, wenn man sich einmal auf das Feld der Vermuthung wagen will, das παράκλητον εἶναι dasselbe mit dem ἐλέγχειν τὸν κόσμον sein, welches in der Thätigkeit des Geistes eine so bedeutende Stelle einnimmt. Eine solche Beziehung deutet eine Stelle in dem zu der Zeit des Irenäus verfassten Schreiben der Gemeinden zu Vienna und Lugdunum an, einem der ältesten Denkmale wo das Wort als kirchlich rezipirt erscheint. Es heisst hier (Euseb. H. E. 5, 1.): Οὐέττιος ἠξίου καὶ αὐτὸς ἀκουσθῆναι ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν, — παράκλητος Χριστιανῶν χρηματίσας, ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου. Das ἐλέγχειν τὸν κόσμον ist zugleich ein ἀπολογεῖν, ein Geschäft das Jesus auch Matth. 10, 18—20 dem Geist anweist. Jedenfalls ist die Bedeutung advocatus, sei es nun gegen die Sünde oder gegen die Welt, festzuhalten.

Der erste Brief gebraucht für den Geist den Namen Paraklet nicht, sondern ausser πνεῦμα das Wort χρίσμα. Diess deutet wol auf die Vorstellung zurück dass der Christ ein Priester Gottes sei (Apok. 1,

*) Vgl. Tertull. Prax. 2: spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei, und die valentinianische Syzygie παράκλητος καὶ πίστις (Iren. 1, 1.).

6. 1 Petr. 2, 5. 9.) und zwar eben durch „Salbung“ mit dem πνεῦμα ἅγιον. Als παράκλητος dagegen ist der Geist selbst der Hohepriester, der auch Andere mit dem Geiste salben kann, der Urheber dieser Gabe, nicht diese selbst wie als χρῖσμα. Die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs erklärt sich daraus dass der Geist im Evangelium als ein neues Prinzip das zwischen Jesus und die Gemeinde tritt verheissen, im ersten Brief aber insofern geltend gemacht wird als jeder Einzelne ihn schon hat und durch ihn ein Priester d. h. in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht ist (2, 20. f. 27.).

§. 2.

Verhältniss des Paraklet zu Gott und Christus.

Den Geist in seiner trinitarischen Stellung haben wir schon betrachtet. Das „Ausgehen“ vom Vater setzt ihn in eine sehr enge Beziehung zu diesem, indem er sich zu ihm wie ein ewig vom Lichte ausfliessender Strahl verhält, der die Erde berührt, und unterscheidet ihn vom Logos, nach dessen Verklärung sich jene Ausstrahlung von Gott unmittelbar auf die Gläubigen herabsenkt, daher er Christus gegenüber ziemlich selbstständig gedacht wird, als einer der kommt, redet, verkündigt (16, 2. 8. 13.). Demungeachtet ist er blos Stellvertreter Christi, was zweierlei in sich schliesst, einmal dass er auch thut was dieser auf Erden gethan hat, fürs Zweite aber dass er nicht über ihn hinausgeht, sondern die Thätigkeit desselben nur wiederholt.

§. 3.

Wirksamkeit des Paraklet.

1. Der Paraklet als Geist der Wahrheit. — Wenn wir nach dem Gang uns richten, den Johannes hier wie überall nimmt, indem er das Erkennen, das Offenbarwerden der Wahrheit dem Handeln voraufgehen lässt, so ist das Erste was dem Geiste zugeschrieben wird, dass er der Geist der Wahrheit sei. Diese Bezeichnung kommt namentlich in den Verheissungen über den Paraklet (14, 17. 26. 15, 26.) vor, ebensosehr aber auch im ersten Briefe (2, 20. f. 27. 5, 6.). Dass der Geist darin eine Funktion übernimmt, die auch Christus während seines Lebens auf Erden geführt hatte, fällt von selbst in die Augen.

Die Wahrheit die der Geist mittheilt ist vor Allem sein Zeug-

niss von Christus (15, 26.). Ein Zeugniss über die Würde Jesu legt er 1) schon dadurch ab dass er vorhanden ist. Er ist wie die Taufe und der Versöhnungstod eine Thatsache die schlechthin bezeugt dass Jesus, in dessen Gemeinde er existirt, der Messias ist (1 Joh. 5, 8. vgl. 4, 13.). Denn er ist (5, 9.) wie Wasser und Blut*) eine *μαρτυρία* die grösser ist als jede *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων*, eine *μαρτυρία θεοῦ*, er steht wie jene dem was Menschen erdenken und vorbringen als ein dem Menschen Gegebenes, über alles Menschliche weit Hinausgehendes (Joh. 3, 8.), die Gewissheit dass es nur von oben kommt in sich Tragendes (*τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*) gegenüber. Es wäre nicht vorhanden, wenn Gott es nicht durch den Messias verliehen hätte (Joh. 3, 5. 1, 33. 3, 34.), und da es nun vorhanden ist (1 Joh. 2, 20.), so ist auch gewiss dass der von welchem es mitgetheilt wurde (ebend.), Jesus, der Messias war. Doch gleich in der Stelle 1 Joh. 5, 6. ff. wird der Geist nicht blos als ein schlechthin göttliches Wissen geltend gemacht, das der Gemeinde ihre Einheit mit Gott und damit auch die göttliche Würde ihres Stifters unmittelbar durch sein Dasein beweist, sondern er stellt sich auch 2) neben *ὕδωρ* und *αἷμα* als das *μαρτυροῦν κ. ἑξ.*, „weil der Geist die Wahrheit ist". Der Geist bezeugt dass Christus nicht blos im Wasser, sondern auch im Blute gekommen, er fasst Alles wodurch Jesus der Christus ist zusammen, lässt nichts davon verloren gehen, und behauptet schlechthin dass es die Bedeutung ein Zeugniss für Jesus zu sein wirklich habe. Er steht so auch wieder über dem thatsächlich Gegebenen als das Wissen der Gläubigen von der idealen Bedeutung welche diesem Gegebenen zukommt (von der göttlichen Würde des Jesus von Nazareth), er legt es vom Standpunkte des göttlichen Erkennens aus, hält das Objektive in seiner Göttlichkeit fest. Er wehrt demgemäss namentlich alle häretischen Angriffe auf den Einen Jesus Christus ab, gibt keine Trennung zwischen *Ἰησοῦς* und *Χριστός* zu (4, 1—3.), verwirft den Doketismus. — Ebenso ist er auf der andern Seite das göttliche Prinzip des Erkennens das den Bekehrten von der fleischlichen Betrachtung Jesu als blossen Menschen**) zu der geistigen Betrachtung seiner als des Logos hinaufhebt und zu diesem Zwecke

*) Vgl. S. 35.

**) Vgl. oben den Abschnitt über die Lehre Jesu.

allen Jüngern desselben verheissen wird, damit ihr Wissen von ihrem Meister immer mehr in die Höhe und Tiefe dringe, Jesus in ihnen immer mehr sich verkläre zu dem ewigen Sohne des Vaters (14, 20: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.* 16, 14: *ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει.*). Diess geschieht einerseits, indem er die Gemeinde stets „an das erinnert was Jesus gesagt hat", d. h. namentlich an seine Aussprüche über seine Einheit mit Gott, oder ihr das Bild Jesu das dieser selbst entwarf stets vorhält, andererseits aber dadurch dass er alle fleischlichen Vorstellungen aus der Seele der Gläubigen verbannt (Joh. 6, 63.) und sie fähig macht einen ewig lebenden Sohn Gottes vor sich zu sehen (14, 19: *ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ· ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε,* vgl. V. 16—18.), das Geheimniss zu begreifen dass Jesus von jeher im Vater ist (14, 20. 16, 14.), selbst in sich das Bild Jesu zu reproduziren (vgl. 16, 21: *ἡ γυνὴ ὅταν τίκτῃ λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς· ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν, ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον*), oder dadurch dass durch ihn das Objektive auch ein Subjektives wird (*ἐγὼ ἐν ὑμῖν*) und so alle Räthsel die jenes noch hat sich lösen (16, 25.). Zwischen den unmittelbaren Jüngern Jesu und denen welche ihn nicht selbst gesehen und gehört haben, findet jedoch der Unterschied statt, dass jene den Geist blos bedürfen um das Bild des Erlösers das sie selbst anschauten nun auch in sich lebendig werden zu lassen und innerlich mit ihm eins zu werden (14, 19. f.); um von diesem Bilde zu w i s s e n brauchen sie den Geist nicht, sondern dazu genügt diess dass sie „von Anfang an mit ihm waren" (15, 26. 27.). Die mittelbaren Jünger dagegen erhalten von dem Geiste Beides, die objektive „Lehre" (1 Joh. 2, 27.) und die innere Weihe der höheren Erkenntniss. Denn der Geist ersetzt wie die Gegenwart Christi so auch die der Apostel (15, 26. f.), er „ist auf ewig" in der Gemeinde (14, 16.), er weicht nie von ihr (V. 17. 2 Joh. 2.), er „spricht" (16, 13.) immerfort, zeigt immer den rechten Weg (ebendas.), oder er bewirkt dass stets Verkündiger des Evangeliums da sind (vgl. 1 Joh. 2, 20.), wie er selbst stetig vom Vater ausgeht. So wird durch den Geist, diesen ewigen *διδάσκαλος*, erreicht dass die Gemeinde in jedem Augenblicke sich bewusst ist die rechte und vollständige Wahrheit zu haben, keiner Belehrung zu bedürfen, vielmehr alle

falsche Menschenlehre als solche beurtheilen und abweisen zu können (1 Joh. 2, 20. 21. 24. 27. 4, 2. 3. 2 Joh. 2.) und im Besitz einer geistigen, über die gewöhnliche weit erhabenen Erkenntniss zu sein (Joh. 3, 8. 6, 63.)

So selbstständig der Geist Jesu gegenübersteht, so geht er dennoch über diesen nicht hinaus. Man könnte diess aus der Stelle 16, 12 f. schliessen: „Ich hätte noch Vieles zu euch zu reden, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen; wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, der wird euch in alle Wahrheit leiten". Allein wenn man bedenkt wie sehr Johannes sonst darauf dringt dass Jesus Gott vollkommen geoffenbart habe (17, 6—8. 15, 15. 12, 50. 45. 14, 6. ff.) und wie sehr 16, 14. 15 das ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται premirt wird, so ist die Stelle dem nächsten Zusammenhange gemäss auf das Vorhersagen der Schicksale der Gemeinde in der Welt, von deren Bedrängniss namentlich den Jüngern noch nicht zu viel gesagt werden konnte (vgl. V. 32. 33.), zu beziehen. „Alles was des Vaters ist, das ist mein", d. h. der Vater kann auch durch den Geist nichts mittheilen was über Christus hinausginge. 14, 26 steht nicht blos ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν, sondern auch διδάξει πάντα. Allein wie diess zu verstehen ist zeigt der erste Brief. Nach 2, 27 hat die Gemeinde an dem Geist ein Prinzip, das sie von jeher über die Wahrheit „belehrt hat" und so auch in der Gegenwart sie „über Alles belehrt", d. h. die verschiedenen Fragen welche sich allmälig über den und den Punkt der Lehre erheben können beantwortet, aber darum nicht eine neue Offenbarung die von der bisherigen verschieden wäre mittheilt, sondern (τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν, — καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ) nur entscheidet, wie jene Fragen zu der bisherigen Offenbarung sich verhalten und aus ihr heraus beantwortet werden müssen. Der Sache nach lehrt der Geist stets das Nämliche was Christus lehrte; nur dann kann seine Lehre von der Lehre Christi der Form nach sich unterscheiden, wenn mit der Zeit der Fall eintritt dass er sie neuen Einwürfen und Zweifeln gegenüber feststellen muss. So lehren der erste und zweite Brief über die Person Christi nichts was nicht auch im Evangelium stände, aber diese erscheint bei ihnen in einem etwas verschiedenen Lichte, weil sie der Zeitumstände wegen zeigen wie dieselbe dem Doketismus gegenüber aufzufassen ist. Diese Rücksichtnahme auf die formelle Fortbildung des Dogma's unterschei-

det den Geist von Christus, wiewol dieser Unterschied nichts Wesentliches ist, da der Geist in keine weitere Entwicklung eingeht, sondern nur die alte Lehre in ihrem Verhältnisse zu Versuchen über dieselbe hinauszugehen (*προάγειν* 2 Joh. 9.) darstellt und somit unverrückt bei ihr stehen bleibt (ebend.).

2. Der Paraklet als prophetischer Geist. — Das Neue das der Geist zu dem was Jesus auf Erden mitgetheilt hat hinzubringt ist die Verkündigung der Zukunft (16, 13.). Wie Jesus Prophet ist und zwar namentlich zu dem Zwecke durch Weissagung der Dinge die da kommen sollen die Seinen bei Allem was ihnen begegnen wird zu beruhigen, so auch der Paraklet. Vermöge seiner steten Abhängigkeit vom Sohne sind jedoch die Weissagungen des Geistes auch wieder nur eine Fortsetzung von denen des Ersteren (*ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται*) oder Weissagungen Christi selbst, welche dieser durch den Geist mittheilt. Es gibt somit in der christlichen Gemeinde eine Prophetie, welche von oben empfängt was sie redet (*ὅσα ἀκούσῃ* 16, 13.) und dadurch die Gemeinde auf den rechten Weg leitet. Die Prophetie hat auch hier eine besondere Wichtigkeit, da sie als eines der Hauptprädikate des Geistes aufgeführt wird, da gerade sie ihn vorzugsweise zu einem Stellvertreter Christi macht (*ἔτι πολλὰ κ. τ. λ. ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος κ. τ. λ.*). Sie ist bei Johannes ein integrirender Bestandtheil der von oben ausgehenden Leitung der Gemeinde und kein blosses Charisma. Der Geist umschliesst so Vergangenheit — indem er den Gläubigen das rechte Bild Christi vorhält —, Gegenwart — indem er den Einzelnen fähig macht jenes Bild zu begreifen und der Menschenlehre gegenüber den orthodoxen Glauben sich stets deutlich und bestimmt zu entwickeln — und Zukunft — indem er weissagt —.

Wie wir uns das prophetische Auftreten des Paraklet zu denken haben, darüber findet sich nichts Bestimmtes. Als annäherndes Beispiel mag 1 Joh. 2, 18 ff. gelten, wo Johannes theils die Weissagung des Antichrists auf die Irrlehrer deutet, theils eben aus diesem Erschienensein des Feindes die Nähe des jüngsten Tags weissagt.

Ob Joh. 14, 12 eine Fortdauer der Wunderkraft in der Gemeinde verheissen sei, bleibt wegen der Allgemeinheit des Worts *ἔργα* für uns problematisch. Auch durch sie wäre der Paraklet Stellvertreter Jesu.

3. Der Geist als im Besitze der Schlüsselgewalt. Eine ganz besondere Art des ὁδηγεῖν εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν ergibt sich aus Joh. 20, 22. 23, nach welcher Stelle die mit dem heiligen Geiste Begabten das Recht der Vergebung oder Nichtvergebung der Sünden oder die Schlüsselgewalt haben, in welcher die Kirchenzucht sich concentrirt. Um dieses Recht auszuüben ist die Erkenntniss über die Grösse der einzelnen Sünden nothwendig. Ein Beispiel davon gibt besonders der erste Brief in dem Abschnitt über die Todsünde (5, 16. ff.). Ebenso urtheilt 2 Joh. 8. ff. 3 Joh. 11. f. der πρεσβύτερος im Bewusstsein die Wahrheit vollkommen zu wissen über Böse und Gute. Die Gewalt Sünden zu vergeben und zu behalten wird den Aposteln mit dem Geist in ihrem vollen Umfange mitgetheilt, da ihr Urtheil ewige Geltung haben soll (ἀφέωνται, κεκράτηνται). Dass hier das Prinzip „der Geist ist die Wahrheit" im strengsten Sinne vorausgesetzt wird, fällt von selbst in die Augen. Es ist in jedem Augenblicke ein übernatürliches, mit göttlicher Auktorität auftretendes Wissen über das was Sünde ist vorhanden, der Geist entscheidet darüber ob die von Christus errungene Versöhnung dem Einzelnen zu Gute kommen soll oder nicht; er ist der diesseitige Versöhner (ὁ παράκλητος), wie Christus der jenseitige. Eigenthümlich ist es ferner, dass nicht den Aposteln sofern sie Apostel sind, sondern sofern sie den Geist haben die Schlüsselgewalt übergeben wird. Es liegt darin dass nicht das Apostolat ein Recht zu ihr gibt, sondern der Besitz des Geistes welcher stets von oben verliehen wird (παρὰ πατρὸς ἐκπορεύεται) und jedem ohne Unterschied verliehen werden kann (1 Joh. 2, 20 f.).

4. Die elenchtische Thätigkeit des Paraklet. — Ausserdem setzt der Paraklet das Werk Christi auch in seinem Gegensatze gegen die Welt fort, im Kampfe mit der Finsterniss die dem Reiche des Lichts feindlich gegenübersteht. Die Welt kann ihn zwar nicht begreifen, weil sie ihn nicht sieht und nicht erkennt (14, 17.); aber seine Stimme muss sie hören, indem er als ἐλέγχων gegen sie auftritt, wie einst Jesus als κρίνων. Drei Hauptpunkte seiner tadelnden Ueberführung sind (16, 8. ff.) angegeben: ἁμαρτία, δικαιοσύνη*) und

*) Dieses Wort ist mit Lücke auf die Person Christi zu beziehen. Der Geist übernimmt nicht nur das Geschäft, der Welt ihre Sünde

κρίσις. Die Sünde wird der Welt vorgehalten und bewiesen, weil sie in Folge ihres Unglaubens im Zustande der Entfremdung von Gott bleibt, die Gerechtigkeit, weil der Stifter des Christenthums aus dieser Welt zu Gott hinweggegangen ist und damit alle Zweifel an seiner sittlichen Reinheit und an seiner übermenschlichen, über die Welt erhabenen Würde, an seiner Abstammung aus einem übersinnlichen Gebiete des Daseins niedergeschlagen hat (vgl. 8, 28. 14, 19.) *), und das Gericht, weil dieses seit dem Tode Jesu bereits in Vollzug gesetzt ist (12, 31.). Wir haben hier eine ἔλεγξις, wie sie z. B. Petrus in der Apostelgeschichte (2, 22. ff. 3, 14.) aufstellt (vgl. auch Röm. 3, 9. ff. Hebr. 7, 26 und die ganze Apokalypse). Nur zeigt sich auch hier die Eigenthümlichkeit des johanneischen Standpunktes. Das ἐλέγχειν wie es hier beschrieben wird lässt sich in die Sätze zusammenfassen: „die Welt ist unter der Knechtschaft der Sünde, sie hat den Gerechten verworfen, darum ist sie gerichtet," während im übrigen neuen Testamente das letzte Glied vielmehr so lautet: „aber Christus wird kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten" (vgl. noch 1 Petr. 3, 18—4, 5.). Ausserdem drückt sich in der ganzen Art und Weise wie das Gericht des Geistes vor die Welt hintritt das entschiedene Bewusstsein von der Erhabenheit des Christenthums über alles noch

vorzuhalten, von der sie ihres Unglaubens wegen nicht loskommen kann, sondern fügt zu diesem Negativen auch das Positive hinzu, die der Sünde so schroff gegenüberstehende Tadellosigkeit dessen von welchem das Christenthum ausging fortwährend zu vertheidigen und geltend zu machen. Für diese Tadellosigkeit ist nicht etwa ἁγνότης, ἀναμαρτησία gewählt, sondern δικαιοσύνη, um zugleich an die ihr gebührende Anerkennung und dadurch an die Schuld zu erinnern, welche die Welt gegen Jesus auf sich geladen hat.

*) Es kann hiezu verglichen werden, was Ignatius Röm. 3 über sich sagt: τότε πιστὸς εἶναι [δύναμαι], ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνωμαι· οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται. D. h. gegen einen auf der Welt noch Befindlichen und ihr Sichtbaren lässt sich immer einwenden, dass er weil er zur Welt gehöre auch ihre Schwachheit und Sündhaftigkeit theile; wer aber hier nicht mehr sichtbar ist, der ist vor diesen Einwürfen sicher, das Verschwinden aus der Welt ist zugleich eine Erhebung über ihre Endlichkeit.

neben ihm Vorhandene aus. Es ist eine geistige Macht, die sich weder bittend noch gleichgültig noch blos vertheidigend gegen die Welt verhält, sondern sich gedrungen fühlt überall gegen die Finsterniss von oben her aufzutreten. Der Geist ruft die erschütternden Wehe der Sünde und des Gerichts über das Gebiet der antichristlichen Religion hin aus, weil sie den Stifter des Christenthums nicht als das anerkennt was er gewesen ist. Beispiele dieser ἔλεγξις finden sich im ersten johanneischen Brief häufig genug (2, 13. ff. 3, 8. ff. 13. ff. 4, 4. ff. 5, 18. ff.); vor Allem aber ist eben das Evangelium unsres Verfassers von Anfang bis zu Ende die ἔλεγξις τοῦ κόσμου περὶ ἁμαρτίας (3, 19—21. 5, 29. 38—47. 8, 21. ff. 34—47. 9, 41. 14, 27. 15, 18—24 u. s. w.), περὶ δικαιοσύνης (5, 30. 7, 18. 24. 8, 28. 46. 50. 54. 12, 32. 14, 31. 18, 37.) und περὶ κρίσεως (12, 31. 14, 30. 17, 15.), welche der Paraklet vornimmt.

5. Die Wirksamkeit des Geistes im Einzelnen. — Das πνεῦμα ἅγιον, dessen Identität mit dem παράκλητος 14, 26 deutlich ausgesprochen ist, übt endlich, wie Christus, seine Wirksamkeit auch am Einzelnen aus durch Erweckung zum neuen Leben, durch Erhaltung in demselben und durch Befähigung zu ewiger Fortdauer. Diese Wirksamkeit ist Joh. 7, 38 ausgesprochen. Jesus fordert den Dürstenden auf, zu ihm zu kommen und zu trinken. Er soll nicht allein gesättigt werden (wie 6, 35.), sondern die Gnadenfülle die er von dem Erlöser empfängt soll in ihm sich beleben, der Strom der in ihn eingegangen in ihm gleichsam wieder umkehren und von ihm wieder ausfliessen, aber nicht verloren gehen, sondern als lebendiges, nie versiegendes Wasser fortsprudeln und zwar (vgl. 4, 14.) ins ewige Leben hinein, ihn selbst dahin mit sich fortreissend. Es liegt somit in dieser Stelle sowol das vollkommene Eingehen des Geistes in die Subjektivität des Menschen, als auch die vollkommene Belebung der letztern durch ihn *).

*) Man hat keinen Grund von dieser V. 39 gegebenen Deutung der ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος willkürlich abzugehen durch Erklärung derselben als der von „den Einzelnen aus sich verbreitenden Kraft des neuen Lebens und seiner Gemeinschaft" und hintennach dem Evangelisten wegen der Beziehung auf das πν. ἅγιον Unrecht zu geben

Der Geist gründet das pneumatische Leben, das dem fleischlichen entgegengesetzt ist (Joh. 3, 5. ff.). Von dem Standpunkte Gottes aus ist er ein in den Gläubigen gesenkter Same, aus welchem in demselben ein neues, mit dem Wesen Gottes identisches Leben hervorbricht (1 Joh. 3, 9.), so dass er im vollkommensten Sinne des Wortes ein aus Gott Erzeugter ist (ebend.); das πνεῦμα ist ein objektives, übernatürliches und übermenschliches Prinzip, durch welches das menschliche Subjekt schlechthin umgewandelt wird. Ebenso erhält der Geist das neue Leben, indem er den Menschen vor Sünde bewahrt (1 Joh. 3, 9.) oder heiligt (vgl. 17, 17.). Endlich ist das Leben das er verleiht ein solches das die Gewissheit in sich trägt auch in der Zeit niemals aufzuhören, sondern in die Ewigkeit hinüberzuströmen, oder es ist das schon jetzt im Menschen existirende, nur noch nicht, wie im Jenseits, äusserlich verwirklichte ewige Leben selbst (Joh. 4, 14. 7, 38. 6, 63.).

6. Die Mittheilung des Geistes. — Das Kommen des Paraklet ist bei Johannes an den Tod Jesu geknüpft. Vor diesem ist er nicht vorhanden, nach demselben aber um so gewisser (7, 39. 16, 7.). Auf welche Art und Weise er nun aber seit diesem Zeitpunkt auf Erden sich herabsenke, hierüber findet sich noch keine streng begrenzte Lehre, noch kein Dogma, sondern mehrere nebeneinander stehende Vorstellungen, von welchen jede die Mittheilung von einer eigenthümlichen Seite aus darstellt. Die Idee dass der Erlöser der Welt selbst und kein Anderer es sei, von welchem die Gemeinde den Geist erhalte, hat sich zu den Vorstellungen verkörpert, dass Christus den Paraklet sende (15, 26. 16, 7. 1 Joh. 2, 20.), und dass er ihn selbst mitgetheilt habe (20, 22.). Die weitere Idee dass der Paraklet der Geist Gottes selbst sei ist durch „sein Ausgehen vom Vater“ (15, 26.) und durch sein Gesendetwerden von demselben (14, 16. 26. 1 Joh. 3, 24. 4, 13.) ausgedrückt. Dass endlich der Tod

(Lücke). ὕδωρ ist wie 4, 14 das Sprudelnde, nie Versiegende, Lebendige und ebendarum ein ganz adäquates Bild des Geistes. ποταμοὶ ist gewählt, um den Gegensatz gegen διψᾷν recht schlagend hinzustellen. Der Durst wird nicht nur gelöscht, der Körper nicht nur mit Wasser gesättigt, sondern es tritt das Gegentheil von jenem ein, der Körper fliesst von Lebensfülle über, seine Lebenskraft ist unerschöpflich.

Jesu der Zeitpunkt seiner erstmaligen Mittheilung ist, hat sich dem Evangelisten zu der Anschauung gestaltet, dass er aus der Seite des Gekreuzigten ausgeflossen sei. In diesem Sinne ist unstreitig die Stelle 19, 34 — 37 aufzufassen. Der allgemeine Sinn dieses scheinbar unglaublichen und deswegen mit besonderer Ausführlichkeit von dem Verfasser als wahr bezeugten Wunders ist, dass aus dem Todten das Leben fliesst, dass das Ersterben Jesu vielmehr das Lebendigwerden des Inhalts seiner Person ist (12, 24.). Es entsteht aber sogleich die Frage, warum nicht blos Blut, sondern auch Wasser ausfliesst; das Blut allein wäre doch Zeugniss genug dass aus dem Getödteten dennoch wieder Leben kommt. Die Antwort auf diese Frage gibt die Stelle 7, 38. 39. Es geschieht hier an Christus selbst was er dem Gläubigen verheisst, dass aus seinem Leibe lebendiges Wasser, d. h. das *πνεῦμα* ausfliesst. Der Geist, der in Jesus verschlossen war, tritt im Augenblicke seines Todes aus ihm heraus, wie sein Leben oder sein Blut (6, 51. ff.), um von jetzt an auf die Welt überzugehen. Es fehlt nicht an Analogien aus dem Urchristenthum, welche diese Auffassung begünstigen. Das von Eusebius (H. E. 5, 1.) aufbehaltene Schreiben der Gemeinden von Vienna und Lugdunum enthält die Stelle, dass ein Märtyrer getrost gelitten habe, *ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος* (benetzt) *καὶ ἐνδυναμούμενος*. Ebenso ist uns von dem ältern Apollinaris*) ein Fragment übrig, wo es von Christus heisst: *ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ ὁ δεθείς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρόν, καὶ ὁ κριθείς, κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος* (vgl. Ps. 22, 22. 92, 11.), *καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα κ. τ. λ.* Auch spricht dafür die V. 37 angeführte Stelle Zach. 12, 10, welche beginnt: *καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυεὶδ καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ, καὶ ἐπιβλέψονται κ. τ. λ.*, ferner die Nebeneinanderstellung von *ὕδωρ* und *αἷμα*, Geistesausgiessung und Versöhnung in 1 Joh. 5, 6. Joh. 1, 29. 33. Durch das Ausströmen

*) Vgl. Schwegler, Montanismus, S. 193 f. Routh, Reliquiae s. I. 150. sq.

des Geistes aus seiner Seite ist Jesus im wörtlichen Sinne ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (a. a. O.), wie durch das Ausströmen des Blutes der welcher die Welt von Sünden reinigt (1 Joh. 1, 7.) und ihr seine Lebenskraft spendet, zu trinken gibt (Joh. 6, 33. 51. 53. ff.). Der Geist ist ebenso unauflöslich an die Person Jesu geknüpft als auch wirklich aus ihr hervorgebrochen um auf die Welt überzugehen, und auch in dieser Beziehung ist die Kreuzigung der Gipfelpunkt seines erlösenden Wirkens; daher das Gewicht, das auf jenes die Messianität Jesu beweisende (19, 37.) Wunder gelegt wird. — Die Mittheilung des Geistes an den Einzelnen endlich scheint mit dem Akt der Taufe verknüpft zu sein (Joh. 3, 5.), worauf wir später zurückkommen.

Anmerkung. Man könnte fragen ob diese Lehre vom Geist auch wirklich schon hieher gehöre und nicht vielmehr erst bei der Darstellung des subjektiven christlichen Lebens vorkommen sollte. Allein man würde ein Unrecht gegen Johannes begehen, wenn man diesem Einwurfe Folge geben wollte. Der Paraklet ist ihm allerdings das Prinzip des subjektiven Christenthums; aber das Eigenthümliche der joh. Lehre ist nun eben dass dieses Prinzip selbst wieder ein objektives, übernatürliches ist. Nicht blos der Mensch macht das Christenthum zu einem subjektiven, sondern aus Gott selbst kommt der Geist der Subjektivität hervor und macht den Anfang zu diesem Prozesse, so dass die Subjektivirung des objektiven Christenthums welche der Mensch vollzieht erst die zweite ist und jene erste zur Voraussetzung hat. Es muss daher zwischen die Lehre von Christus und die Lehre vom christlichen Leben die vom Geiste treten, weil dieses ohne den letztern gar nicht wirklich werden könnte. Nur der Glaube der unmittelbaren Anhänger Jesu an seine Person ist vorhanden, ehe der Geist mitgetheilt wird, und dieser ist in unserer Darstellung Jesu als Lehrers und Gesetzgebers schon vorgekommen; aber auch dieser Glaube bedarf den Geist (7, 38. f. 14, 20. 26.) um ein vollkommener zu werden. Bei den mittelbaren Anhängern Jesu aber,

welche ihn selbst nicht gesehen haben, ist ja der Geist nicht blos Prinzip des vollkommenen Innewerdens der Wahrheit, sondern sofern er das Prinzip der fortwährenden Predigt von Christus ist (S. 200.), auch des ersten Erfahrens von derselben, aus dem der Glaube erst entsteht. Der joh. Lehrbegriff bewährt sich auch hier als ein solcher in welchem die scharfe Scheidung aller objektiven und subjektiven Elemente mit ihrer vollkommensten Durchdringung unter einander stets Hand in Hand geht.

IV. Das christliche Leben.

Bis jetzt sind die drei objektiven Faktoren des Heilswerks, Vater, Sohn und Geist, an uns vorübergegangen. Unter ihnen ist der Sohn für die Welt der Mittelpunkt, da man nur durch ihn zum Vater gelangen kann und ebenso das Kommen des Geistes durch ihn bedingt wird; der Sohn als die erste Offenbarungsseite Gottes hat durch sein Auftreten in der Art und Weise der historischen Wirklichkeit den ewigen Anfang der ganzen Bewegung der Welt zu Gott hin gemacht. Die Welt wird von dem Lichte beschienen (*φαίνει* Joh. 1, 5.), denn es ist wirklich in der Welt. Sie wird zuerst nur beschienen, denn sie liegt im Argen (1 Joh. 5, 19.), sie hat die Erkenntniss des wahren Gottes und das ewige Leben nicht, sie ist schlechthin unchristlich. Das blosse Scheinen soll nun eine Erleuchtung (*φωτίζει* Joh. 1, 9.), das Unchristliche christlich werden; das ist das Erste was geschehen muss. Dieser Schritt aus der Sphäre des Ungöttlichen in die des Göttlichen hinüber geschieht vom Standpunkte des menschlichen Subjekts aus durch den Glauben desselben an Jesus, vom Standpunkte Gottes aus durch die Mittheilung des heiligen Geistes; der Mensch ergreift in Jesus Gott, und Gott und Jesus ergreifen im Geiste den Menschen. So ist dieser dem Reiche der Finsterniss entronnen, er ist nicht mehr von der Welt (17, 14.), er hat die Wahrheit und das Leben in sich, sie sind in ihm wirklich vorhanden. Allein hiermit ist die Bewegung noch nicht abgeschlossen, die Subjektivirung des Christenthums noch nicht vollendet. Der Mensch der durch den Glauben die Person Christi und durch die Taufe den Geist in sich hat ist noch nicht weiter, als es der Erlöser war ehe er den Inhalt seiner Person (*πλήρωμα*) in die geschichtliche Verwirklichung eingehen liess. Es handelt sich vielmehr jetzt darum dass der Mensch in das Reich der

Finsterniss nicht zurückfalle, sondern im Reiche des Lichtes bleibe, und dass er ferner das in ihm gesetzte Prinzip thätig in Erkenntniss und Leben verwirkliche, „Frucht bringe" (15, 2—8. 16.), und auf der andern Seite darum dass die Erlösung, das Werk Gottes (Joh. 4, 34. 17, 4.) reale Existenz bekomme, dass es erhalten und stets weiter verbreitet werde (15, 16. 17, 18. 21. 23. 26.), d. h. es soll aus dem Glauben sich die Liebe entwickeln (1 Joh. 5, 1.) und eine grössere christliche Gemeinde gegründet werden (15, 8. 16. 17, 2. 6. 9. 18. 20.), der Geist soll ein Leben im Geiste erzeugen (7, 38. f. 1 Joh. 3, 9. 24.) und ein Reich der Wahrheit auf Erden gründen (Joh. 3, 5. ff. 14, 16. ff. 26. 15, 26. 16, 8. ff. 17, 17. ff.). Beide Seiten, das christliche Leben des Einzelnen und das der Gemeinde, gehören wesentlich zusammen. Der Einzelne muss sich an das Ganze hingeben (1 Joh. 5, 1. 4, 20. f.), und das Ganze erhält sich hinwiederum durch jene Hingabe des Einzelnen (ἀγάπη 1 Joh. 4, 12. 3, 14. Joh. 17, 21.). Dieses Verhältniss beider bekommt im johanneischen Lehrbegriffe seine nähere Bestimmung durch die Lehre von der Person des Stifters und durch die aus der Zeit unsres Verfassers sich von selbst ergebende Anschauung des Christenthums als eines erst werdenden. Da Jesus der Logos, der Herr der Menschen ist, so ist zum Voraus gewiss, dass eine Gemeinde, ein Ganzes von Gläubigen entsteht (Joh. 3, 35. 4, 35—38. 17, 2.). Um dieses zu verwirklichen sendet er wenige Einzelne, die Apostel, in die Welt (15, 16. 27. 17, 18. 20, 21. 4, 37. f.). Ihre Thätigkeit bringt die Gemeinde hervor, bewirkt dass das Christenthum auf Erden „bleibt" oder dauernde Existenz erhält, in welcher es sich gegen die Welt behaupten kann (ebend. und 17, 20—23.). Von dieser Gemeinde darf sich der Einzelne nicht lossagen; der wahre Christ ist vielmehr immer zugleich ein Mitglied von ihr (1 Joh. 4, 6.), seine Gesinnung gegen sie ist ein Prüfstein seiner Gesinnung gegen Gott (4, 20.), sein Halten an ihr verbürgt ihm das Heil (3, 14.), der letzte Zweck alles christlichen Wirkens ist ihre vollkommene Einheit unter sich (17, 21—23.), durch sie erst wird der eigenthümliche Charakter des Christenthums, dass es die Religion der Liebe ist, auch real verwirklicht (ebend. und 13, 34. 35.). Aber diess darf nicht so verstanden werden, als ob der Einzelne der Gemeinde dergestalt untergeordnet wäre, dass er Alles nur von ihr empfinge. Nicht die Lehre der

Gemeinde als solche führt den Einzelnen zur richtigen Erkenntniss Gottes und Christi, sondern die der Gründung der Gemeinde vorhergehende, „uranfängliche" Lehre Christi selbst (1 Joh. 1, 5. 2, 7. 20. 24. 25. 27. 3, 11. 5, 9. 2 Joh. 4. 5. 6. 9.); die blosse Liebe zur Gemeinde ist als solche noch nicht nothwendig auch Liebe zu Gott, sondern die letztere ist nicht nur selbst wieder Prüfstein (1 Joh. 5, 2.), sondern auch der Grund (4, 21.) der erstern. Die Gemeinde entsteht somit stets daraus dass die Einzelnen sich in das rechte Verhältniss zu Gott und Christus setzen. Darum ist bei Johannes das christliche Leben des Einzelnen das erste, und muss von dem der Gemeinde auch abgesondert betrachtet werden. Das Halten an dieser ist allerdings für den Einzelnen schlechthin nothwendig, aus den zwei Ursachen, weil das christliche Leben ein thätiges Leben in der Liebe zu den übrigen Erlösten sein muss, sofern das ganze Christenthum ein Werk der Liebe ist (1 Joh. 4, 11.), und weil bei Johannes das rechte Wissen der ganzen Gemeinde von der Wahrheit als unerschütterliche Voraussetzung feststeht (1 Joh. 4, 6. Joh. 20, 23.), so dass die rechte Erkenntniss eines ihrer Glieder über Gott und Christus unmittelbar auch sein Bleiben bei der kirchlichen Lehre zur Folge hat (*ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν*) und in Fällen des Irrthums und der Sünde die ganze Gemeinde den Einzelnen wieder auf den rechten Weg führen kann (1 Joh. 1, 7. 2, 10. 19. ff. Joh. 20, 23.). Jene Voraussetzung erhebt die Gemeinde zu einer Macht, der sich der Einzelne nicht entziehen kann, weil der Gedanke gar nicht aufkommt, dass ihr das rechte Wissen fehle, dass sie von Christus abweiche oder den heiligen Geist nicht habe (vgl. die ang. Stellen und 1 Joh. 3, 24. 4, 13.). Es herrscht daher zwischen Beiden ein Verhältniss der gegenseitigen Abhängigkeit oder Wechselwirkung. Wir sehen demnach zuerst wie das christliche Leben im Einzelnen entsteht und sich verwirklicht, und werden dabei von selbst auf den Punkt geführt werden wo es sich auf der einen Seite zum Leben fürs Ganze ausbreitet und auf der andern in seinem eigenen Bestehen durch dasselbe unterstützt und gefördert wird; davon gehen wir zu der Lehre von der Gemeinde über, in welcher ebenso wieder sowol die Abhängigkeit des Ganzen vom Einzelnen als seine Macht über denselben heraustreten wird.

ERSTE HALFTE.

Das christliche Leben im Einzelnen.

Das christliche Leben des Einzelnen kommt in Betracht nach der Seite seiner Gründung und nach der Seite seines Verlaufes, in welchem das neue, an den Menschen mitgetheilte Prinzip sich bethätigt und verwirklicht. Die Gründung dieses Lebens geschieht vom Standpunkte des Menschen durch die Hinwendung desselben zum Erlöser, obgleich auch diese Hinwendung von Gott selbst bewirkt ist, und vom Standpunkte Gottes aus durch die Mittheilung des heiligen Geistes. Mit dem Glauben und der Geburt aus dem Geist haben wir es daher zunächst zu thun. Sie sind der Anfang der Subjektivirung des Christenthums, was natürlich nicht so zu verstehen ist als wären sie ein Erstes das sich später wieder veränderte oder einem Zweiten Platz machte; sondern sie sind eben so sehr der einmalige Anfang des neuen Lebens als auch fortan in jedem Augenblicke desselben immer und ewig das Erste, das intelligible Prinzip aus welchem alles Andere hervorquillt.

Erste Unterabtheilung.

Die Gründung des christlichen Lebens durch Glauben und Geist.

Erstes Kapitel.

Der Glaube.

I. Die Entstehung des Glaubens ist uns grösstentheils schon in der Lehre von der Erwählung vorgekommen. Es geht ihr eine von Gott selbst unmittelbar bewirkte Hinneigung zum Guten überhaupt oder namentlich auch ein Sehnen nach Erlösung vorher (Joh. 3, 19. ff. 6, 44. ff. 7, 37.). Da der Zustand der Welt im Ganzen ein Zustand der Verfinsterung und der Verstockung ist, so muss nach Johannes (6, 44. f.) im Innern des Subjekts bereits eine Erhebung (ein „Hinaufziehen“ 6, 44.) über die Welt oder eine Entzweiung mit ihr

(ein „Durst“ nach etwas Besserem 7, 37.) begonnen haben, wenn es fähig und geneigt sein soll an den Erlöser der Welt zu glauben. Dieser Glaube löst die Entzweiung mit der Welt durch die Versöhnung mit Gott, endigt den Kampf mit ihr durch den Sieg über sie (1 Joh. 5, 4. f.), den das Wissen von dem Erschienensein Gottes hienieden unmittelbar mit sich führt (ebend.). Ohne Zweifel hatte zur Zeit des vierten Evangelisten die Erfahrung bereits gelehrt, dass nicht nur das vorherrschende Gefühl der Versündigung und Verdammniss, sondern eben so sehr auf der andern Seite auch ein ernstes Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit dem Christenthum Anhänger gewann, welche in ihm das Gute das sie suchten verwirklicht und die Wahrheit ihres Strebens bestätigt und anerkannt fanden (3, 21.)*), und auch die Reue, die Missstimmung über sich selbst und die Welt, scheint Johannes von ihrer positiven Seite, als etwas das „aus Gott, aus der Wahrheit ist“, aufgefasst zu haben. Daher bei ihm die eigenthümliche Erscheinung dass der Glaube nichts schlechthin Neues, kein Sprung aus der Sphäre des Ungöttlichen in die des Göttlichen, sondern vielmehr Realisation und Manifestation der im Menschen bereits vorhandenen, nur des konkretern Inhalts noch entbehrenden (*διψᾶν, ἑλκύειν*) Richtung zu Gott hin ist. Von den beiden Elementen des Glaubens an den Gott-Menschen geht das erste, die allgemeine Richtung zu Gott hin, das Hinausgehen über die Welt oder über das Diesseits, dem zweiten, der Anschauung der Menschwerdung Gottes, der realen, schon im Diesseits beginnenden Ueberwindung der Welt (*ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον*), auch der Zeit nach im Geiste dessen welchen die Gnade anregt voran. Schon vor dem Glauben ist der Mensch an sich mit Gott eins (*ἐκ θεοῦ ἐστίν* 8, 47. 18, 37; *τὰ διεσκορπισμένα τέκνα τοῦ θεοῦ* 11, 52.), ein neues Leben regt sich bereits in ihm (*ἑλκύεται*); durch den Glauben wird jene Einheit eine gewisse und vollkommene, das neue Leben zur Existenz gebracht (*ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη*). Diese Einsicht in den geistigen Prozess aus welchem der Glaube entsteht zeichnet das vierte Evangelium vortheilhaft vor andern neutestamentlichen Schriften aus.

*) Diese Erfahrung erkennen namentlich auch die gegen das Heidenthum sonst so strengen Klementinischen Homilien an, indem die ganze Erzählung von Klemens und seiner Familie auf sie gebaut ist.

II. Das Glauben oder der subjektive Akt der Hinwendung zu Jesus selbst stellt sich, entsprechend der johanneischen Christologie, unter sehr verschiedenen Formen dar. 1) Von der theoretischen Seite erscheint es als *γινώσκειν* (1 Joh. 2, 13. 14. 4, 16. Joh. 17, 3.). Das „Erkennen" hat hier noch nicht den Sinn des vollständigen Erfassens der Wahrheit, wie es später durch den Paraklet in dem Gläubigen hervorgebracht wird, sondern — was besonders 1 Joh. 4, 16 sich zeigt, wo es dem *πιστεύειν* vorangeht — es sagt blos aus dass der Mensch mit Jesus, den er sieht, hört und fühlt (1 Joh. 1, 1. f.), bekannt gemacht wird und dadurch aus dem Zustande des Nichtwissens von der Wahrheit herausgerissen ist. Da unser Verfasser wesentlich auch in Bezug auf die Erkenntniss die Welt als *ἄθεος* fasst, so ist diese theoretische Seite des Glaubens, welche der Bezeichnung Jesu als *φῶς* entspricht, so wichtig dass schon sie allein als das Heilbringende betrachtet werden kann (17, 3.). Das Wissen vom Sohne Gottes ist das ewige Leben, mit ihm wird der Welt etwas ganz Neues angeboten, das schlechthin Bedingung und Mittel ihrer Errettung ist. Gethan aber ist es damit natürlich nicht, das Wissen muss 2) zum Anerkennen fortgehen, das besonders in dem häufigen Ausdrucke *λαμβάνειν, παραλαμβάνειν* (Joh. 1, 11. 12. 3, 11. 32. f. 5, 43. 12, 48. 13, 20.) liegt. Ist in *γινώσκειν* das (passive) Bekanntgemachtwerden mit etwas das wahr ist enthalten, so kommt in *λαμβάνειν* das (aktive) Aufnehmen desselben als des Wahren hinzu; vernichtet das *γινώσκειν* die Blindheit und Unwissenheit, so überwindet das *λαμβάνειν* den sündlichen Widerwillen des Menschen gegen den vor ihn tretenden Gott (5, 38. 42. 43.), indem es durch die Anerkennung dass er wirklich erschienen sei ihm sein Recht widerfahren lässt und zugleich, da er ein Höherer ist als alles Menschliche, sich ihm unterwirft (5, 43.). Für *λαμβάνειν* steht auch *ἀκούειν*, Gehör geben (8, 47. 18, 37.), die Anerkennung dass Christus etwas rede das beachtet zu werden verdiene, und dass er das Recht habe zu sagen was er sagt. 8, 43 (*οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν*) und 10, 3 (*τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει.* vgl. V. 16: *καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν* und V. 8: *ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα*) liegt in *ἀκούειν* zugleich die Willigkeit des Anhörens, die aus einer gottverwandten Richtung des Gemüths hervorgeht, das Anklangfinden des göttlichen Wortes. In demselben Sinne steht 3, 21

(vgl. 6, 45.) ἔρχεσθαι πρὸς τὸ φῶς für das Herankommen zu dem Erlöser das aus Liebe zur Wahrheit hervorgeht, und 3, 20. 5, 40 (θέλετε ἐλθεῖν) für das Aufgeben der Entfernung von Gott, in welcher man sich durch eigene Schuld befindet. Sonst aber (6, 35. 37. 7, 37.) bezeichnet ἔρχεσθαι 3) das vertrauensvolle Hingehen zu dem bei welchem man die ersehnte Belehrung und Erquickung zu finden hofft, also den Glauben als Befriedigung des Heilsbedürfnisses, das der Mensch lebendig empfunden hat.

Diese genannten drei Momente, das Empfangen der Erkenntniss, die unterwürfige Anerkennung und das Vertrauen, sind es wodurch der Mensch aus einem Ungläubigen ein Gläubiger wird. Diese Umänderung kann aber vermöge der Beschaffenheit des Objekts das dem Glauben sich darbietet auf zweierlei Weise geschehen. Man kann an Christus glauben (10, 38. 14, 11.) entweder wegen seiner ἔργα, überwältigt durch den grossartigen, über Sünde und Uebel siegenden Erfolg oder durch den wundervollen, göttlichen Charakter seines Wirkens (Joh. 1, 51. 2, 11. 23. 3, 2. 4, 29. 48. 6, 14. 7, 31. 40. 46. 8, 28. 9, 17. 31—33. 35—37. 11, 45. 48. 12, 18. 19. 37.), oder aber ihm selbst oder seinen Worten (10, 38. 14, 10. 11.), weil er sagt, er sei der Sohn Gottes. Wer den ἔργα glaubt, schliesst von der Erscheinung auf das Wesen; wer Jesu selbst glaubt, ergreift unmittelbar das Wesen, indem er entweder an dem jüdischen Monotheismus eine Basis hat an welche sich der Gedanke eines Sohnes Gottes anschliesst (z. B. 3, 1. ff.) oder einfach aus dem allgemein menschlichen Gottesbewusstsein heraus mit Einem Schritt in die Sphäre des Christenthums hinübertritt, wie z. B. die Heiden (11, 52.).

Wir gehen nun von der Bewegung des Gläubigwerdens zu dem Glauben selbst über, denselben als ruhenden Akt des Geistes gedacht. Auch dieser Akt zerlegt sich wieder in mehrere. 1) Wie Christus Alles was er für die Menschen ist dadurch ist dass er seiner Person nach wesentlich von ihnen verschieden und doch wieder ihnen gleich war, so ist der Glaube an ihn eine Einsicht, ein Unterscheiden und Zusammenfassen zweier Elemente in ihm, der Gottheit und der Menschheit, für welches gleichfalls γινώσκειν (1, 10. 6, 69. 10, 38. 14, 9. 16, 3. 17, 7. 25.), λαμβάνειν (s. a. begreifen 17, 8.) und καταλαμβάνειν (1, 5.) gebraucht sind, und dessen Resultat das εἰδέναι, das Kennen seiner, ist (4, 42. 7, 28. f. 8, 19.). Die welche

nach dem Fleisch urtheilen (8, 15.) wollen von Christus nichts hören, weil sie wissen, „woher er ist“, d. h. wegen seiner jedem Andern ihn gleichstellenden äussern Erscheinung, namentlich wegen seiner Herkunft von Menschen (6, 41. f. 7, 26—28.), oder weil sie nicht wissen „woher er ist“, d. h. weil sie seinen Vater nicht mit leiblichen Augen sehen können und nicht die rechte Erkenntniss von Gott haben (9, 29. 15, 21. 8, 27. 54. f. 5, 37. f.). Der Gläubige dagegen erkennt in Jesus nicht blos den Menschen, sondern auch den Sohn Gottes, der vor der Welt war und durch den Alles geschaffen wurde (1, 10.); der Glaube besteht eben darin dass man die Zumuthung welche der Begriff des Gottmenschen dem menschlichen Erkennen macht (vgl. 6, 60. 69.) überwindet, in Jesus von Nazareth den Gott und den Menschen zusammenschaut, dass man sein Zeugniss nicht blos im Allgemeinen annimmt, sondern auch durch die bestimmtere Reflexion auf dasselbe, welche in ihm den Widerspruch des Endlichen und des Unendlichen, des Irdischen und des Himmlischen, des Sohnes Josephs und des Sohnes Gottes, des Sterblichen und des Ewiglebenden (12, 34.) entdeckt, sich nicht von der Annahme desselben zurückschrecken lässt. Erst wer diese Einsicht hat, kann sich ein wahres Wissen von Christus und dadurch auch einen entwickelten Glauben an ihn zuschreiben (vgl. unter den oben zu *εἰδέναι* angeführten Stellen besonders 4, 42.). 2) Dieser Einsicht entspricht auf der Seite des Willens das *ἀκολουθεῖν* (8, 12. 10, 4.). Nicht blos die Liebe (wie 12, 26.), sondern schon der Glaube ist eine fortwährende Nachfolge Christi. Das Herankommen (*ἔρχεσθαι, ἀκούειν*) geht, sobald der Glaube vollendet ist, von selbst in ein Nachgehen über; wer glaubt ist immer hinter dem Erlöser her, wie die Schafe hinter ihrem Hirten (10, 3. ff.), wie der Niedere hinter dem Höheren, dem er sich hingibt, dem er sowol gehorcht als auch vertraut. 3) Dieses letztere Moment, das Vertrauen, wird vom Standpunkte der Erkenntniss aus durch *εἰδέναι* bezeichnet (11, 22. 1 Joh. 5, 20. 13. vgl. V. 19. 3, 2.), das hier einen andern Sinn hat als in den unter No. 1 angeführten Stellen, nämlich den der schlechthinigen Ueberzeugung. Das *οἶδα* weist, wie Hiob 19, 25. 2 Tim. 1, 12, allen Zweifel an der göttlichen Würde Jesu ab, oder zeigt vielmehr dass er gar nicht vorhanden ist und gar nicht aufkommen kann Der Gläubige weiss sich über alles seinem Glauben etwa Entgegenstehende hinweg,

gibt sich seinem Erlöser nicht nur hin, sondern spricht auch aus dass er in und mit ihm der Wahrheit, dem Absoluten selbst sich hingebe, er hat seinen Glauben nicht nur, sondern setzt ihn bewusst dem Wissen gleich, gegen welches kein Einwurf möglich ist.

Aus diesen Momenten ergibt sich uns eine vollständige Begriffsbestimmung der johanneischen πίστις. Sie ist eben so sehr ein Hinausgehen über die Welt zu Gott, was sie vom theoretischen und praktischen Hängen am Empirischen (σάρξ 1, 13.) unterscheidet, als ein Ergreifen dieses Gottes in der empirischen Offenbarung, die er von sich in Jesus (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) gegeben hat. Ihr Objekt ist ein Uebermenschliches, das aber wirklich Mensch geworden, oder ein Mensch, der aber zugleich ein übermenschliches Wesen ist. Das Subjektive, was im Gemüthe des Glaubenden vorgeht, ist in Einem sowol eine Erhebung der Erkenntniss und des Willens über das Diesseits als auch ein einfaches Wahr- und Aufnehmen eines diesseitigen Geschehens, aber so dass keines dieser Elemente ohne das andere ist, da die Erhebung zu Gott nur eine wahre ist, wenn sie durch die Erfahrung von Jesus hindurch geschieht, und die Erfahrung von Jesus nur dann eine Erfahrung von dem ganzen Wesen desselben ist, wenn sie ihn nicht blos als einen diesseitigen Menschen, sondern auch als den ins Jenseits erhebenden Gott erfasst. Und diese ganze Thätigkeit des zu dem absoluten Subjekte sich hinwendenden endlichen Subjekts ist nach Ursprung und Inhalt ein Leiden, ein Herangezogenwerden durch die göttliche Allmacht, und ein schlechthiniges Hingegebensein an dasselbe als an das Unendliche, ein Hingegebensein sowol der Erkenntniss, sofern dieselbe über Jesus nicht mehr hinaus will und auf alles eigene Wissen verzichtet, als des Willens, sofern er all sein Handeln und Leiden Jesu durchaus unterwirft, und diess Beides so, dass die theoretische Hingebung auch die praktische (8, 32.) und die praktische Hingebung auch die theoretische wirkt (7, 17.), beide eine und dieselbe Hingebung sind, beide einander hervorbringen und ewig erhalten, der von oben gewirkte Entschluss nichts selbst wissen den Entschluss auch nichts selbst thun zu wollen, und der gleichfalls von oben gewirkte Entschluss nichts selbst thun auch den Entschluss nichts selbst erkennen zu wollen (οὐκ ἐκ θελήματος ἀνδρός 1, 13.). Die Bezeichnung der Gläubigen als der Schaafe des guten Hirten (Joh. 10) ist höchst treffend; es liegt darin der

Gedanke dass der Glaube das schlechthinige Entäussertsein aller Subjektivität, die Negation des Selbsterkennens und Selbstwollens ist.

Noch aber sind uns zwei Formen dieses Glaubens übrig. Er erscheint als Verehrung Jesu (*τιμᾶν* 5, 23.), sofern er eine Anerkennung ist, dass Jesus wie der Vater zu den Menschen im Verhältnisse des Gottes steht, dem sie zu gehorchen und von dem sie Alles zu erwarten haben, die höchste Stufe des *ἀκούειν* und *ἔρχεσθαι*. Auf der andern Seite aber heisst schon der Glaube an Jesus ein Lieben Jesu (*ἀγαπᾶν* oder *φιλεῖν* 3, 19. 8, 42. 16, 27.). Darin liegt zweierlei. Der Glaube kann ein Lieben genannt werden einmal vom Standpunkte dessen aus welcher ihn hat. Nach 3, 19. 8, 42 geschieht die Hinwendung zu Jesus, weil der Mensch schon vorher Gott zugewandt war und demgemäss in Jesus, dem erschienenen Ebenbilde von jenem, etwas seiner innersten Gemüthsrichtung Verwandtes und darum ihm Zusagendes, Erwünschtes, Liebenswerthes erblickt. Jesus verleiht dem welcher aus Gott ist das was er sucht; darum geht (3, 21.) dieser zu ihm hin und freut sich (V. 29.) ihn gefunden zu haben, d. h. er liebt ihn, die höchste Stufe des *λαμβάνειν*, *ἀκούειν* und *ἔρχεσθαι*, welche jetzt in die stetige Gesinnung der *ἀγάπη* übergegangen sind. Der Glaube bricht hier aus der durch die Gnade gewirkten, schon vor ihm vorhandenen Einheit des Menschen mit Gott hervor. Für's Zweite ist das *πιστεύειν* ein *φιλεῖν* vom Standpunkte Christi selbst aus (16, 27.). Der Vater liebt nach dieser Stelle die Jünger, weil sie Jesum liebten, d. h. (V. 26.) er ist geneigt zu thun was sie begehren, weil sie geneigt waren zu thun was Jesus begehrte, nämlich an seine höhere Abkunft zu glauben. Die Annahme seines Zeugnisses lässt, weil dasselbe wahr ist, Jesu das Recht widerfahren, das er fordern kann, und diese Anerkennung seiner selbst wird von ihm als Liebe empfunden und wolgefällig aufgenommen, ja liebender Erwiederung werth geachtet (a. a. O.), oder der Glaube ist schon an sich selbst Liebe, weil der Mensch durch ihn sich in ein Verhältniss zu einem Andern setzt, welcher dieses Entgegenkommen als etwas fühlt das ihm trotz seiner erhabenen Stellung angenehm ist. Wie der Glaube nach dem Obigen auf Seiten des Menschen ein Gefühl der Lust in sich schliesst, das durch die Demüthigung unter den Sündlosen und Reinen nicht aufgehoben werden kann, so auch auf Seiten des Gottmenschen ein Gefühl persönlicher Freude (vgl. 17, 10. Luk. 15, 10.).

III. Nachdem wir gesehen haben, worin der subjektive Akt des *πιστεύειν* besteht, haben wir auf den objektiven Inhalt der *πίστις* noch besonders unser Augenmerk zu richten. Auch hier folgen wir der Christologie. Ihre beiden Hauptmomente waren: Jesus ist der Sohn Gottes, und: er hat als solcher gewirkt in seiner messianischen Thätigkeit. Demgemäss ist die Stellung des Glaubens zur Logosidee und zu dem *πλήρωμα* das der Logos auf Erden entwickelte zu betrachten.

1. Was die erstere anbelangt, so kann er zweierlei Formen annehmen, er ist entweder ein Glaube an die Göttlichkeit des Menschen Jesus, oder ein Glaube an das wirkliche Fleischgewordensein des Sohnes Gottes, er geht entweder vom *'Ιησοῦς* zum *λόγος* oder vom *λόγος* zu *'Ιησοῦς*. Die Zeitumstände unter welchen die johanneischen Schriften verfasst sind bringen diese Unterscheidung mit sich, und zwar theilen sich das Evangelium und die zwei ersten Briefe in die Entwicklung beider Formen. Das Evangelium bekämpft vor Allem die *σάρξ*, welche leugnet, dass Jesus von Gott gekommen sei, welche an dem Sohne Josephs, an dem Gekreuzigten Anstoss nimmt; der erste und zweite Brief das falsche *πνεῦμα*, welches leugnet dass der welcher von Gott gekommen ist ein Sohn der Menschheit gewesen, *ἐν σαρκί* erschienen sei. Dem Unglauben der von der Einheit Jesu mit Gott nichts wissen will werden seine *μαρτυρία* und seine *ἔργα* entgegengesetzt, der doketischen Irrlehre aber die Gewissheit welche in der Anschauung der Apostel von ihm (1 Joh. 1, 1. f. 4, 14), in der Thatsache der blutigen, also vermittelst eines menschlichen Körpers geschehenen, Versöhnung (5, 6.) und in dem einzig und allein auf einen historischen Christus lautenden Zeugnisse des in der Gemeinde vorhandenen Geistes über die Körperlichkeit des auf Erden wandelnden Logos gegeben ist (ebend.). Indess trifft die Polemik gegen die *σάρξ* oder gegen das ungläubige Judenthum mit der gegen das *πνεῦμα τῆς πλάνης* oder gegen eine falsche Gnosis zuletzt wieder auf demselben Punkte zusammen. Der von Johannes bekämpfte Doketismus ist nicht der marcionitische, welcher einfach Christus in einem Scheinkörper auf Erden kommen lässt, sondern ein solcher der zwischen einem *Χριστός* und einem *'Ιησοῦς* scheidet (1 Joh. 2, 22: *'Ιησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*), der aus Jesus Christus zwei Personen macht, einen Jesus und einen in ihm vorhandenen hö-

hern Geist Christus, welcher letztere somit nicht selbst im Fleische kommt (1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7.), kein *αἷμα* hat und darum an dem Kreuzestode keinen Antheil nimmt, nicht stirbt (1 Joh. 5, 6: *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*). Diesem Doketismus sagt nun unser Verfasser, „er bekenne Jesum gar nicht" (1 Joh. 4, 3.), sofern er den Nazarethaner welcher mit Fleisch umgeben und leidensfähig war nicht als den Christus anerkannte, die Göttlichkeit Jesu somit gerade so leugnete wie die fleischlich gesinnten Juden. Auf der andern Seite ist darauf aufmerksam zu machen dass vielleicht auch das Evangelium den Doketismus berücksichtigt, sofern auf das wirkliche Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu (Kap. 6) und auf die Körperlichkeit des Auferstandenen (20, 25. ff.) so grosses Gewicht gelegt wird. *)

2. Einen weitern Inhalt bekommt die *πίστις* dadurch dass sie ein Glaube an die Persönlichkeit der *ἀλήθεια* und *ζωή* ist. Wahrheit und Leben sind nur in Jesus, aber in ihm vollkommen. Weil sie nur in Jesus vorhanden sind, weil er der Weg oder die Thür zum Vater ist, so ist der Glaube a) die nothwendige Bedingung und das einzige Mittel um zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen in Erkenntniss und Leben. Johannes macht (1 Joh. 2, 22. f. 5, 9. ff.) den einfachen Schluss: Gott hat von seinem Sohne gezeugt, oder die Erscheinung Christi ist wesentlich eine That Gottes selbst, die so gut anerkannt werden muss, wie Alles was in Gott ist, ja wie das Dasein Gottes selbst. Wer dieses Zeugniss nicht annimmt, erklärt mithin dass er an Gott gar nicht glaube, „hat Gott nicht", „leugnet Gott" (2, 22 f.), hat den Glauben an Gott wenn er ihn schon besass verloren (2 Joh. 8. 9.), oder er erklärt dass er Gott in diesem Falle nicht glaube, er leugnet also die Wahrhaftigkeit, diese wesentliche Eigenschaft Gottes, „macht Gott zum Lügner" (1 Joh. 5, 10.). Diese Sätze werden im Evangelium besonders gegen das ungläubige Juden-

*) Nicht ohne Schein rechnet Irenäus (3, 11. 5, 31.) hierher auch die Stelle 20, 17, welche (*οὔπω γὰρ κ. τ. λ.*) das dreitägige Verweilen des *υἱὸς θεοῦ* im Grabe streng festhält und allerdings einen Beweis gegen die Ansicht abgibt, dass Christus Jesum vor dem Tode verlassen habe und „in sein Pleroma zurückgeflogen sei" (a. a. O.).

thum gerichtet, welches durch Verkennung des Sohnes unmittelbar auch vom Vater sich abwendet und zeigt dass es ihm an Erkenntniss Gottes, an Treue und Liebe gegen ihn fehlt (5, 37 f. 42. 15, 23. 7, 28. 8, 19. 39 — 47. 54 f.), dass es nichts weniger als ein Volk Gottes, eine würdige Nachkommenschaft Abrahams ist (a. a. O.). Diese Konsequenz, dass die Anerkennung Jesu Bedingung alles Wissens von Gott ist, dass dem Menschen nur zwischen Christenthum und schlechthinigem Atheismus die Wahl gelassen wird, hat im neuen Testament erst Johannes gezogen. Wer dagegen Jesu glaubt, der „bestätigt dass Gott wahrhaftig ist", indem er das in ihm an die Welt ergehende Zeugniss Gottes als wahr anerkennt (Joh. 3, 33.), er „hat das Zeugniss Gottes in sich" (1 Joh. 5, 10.), er „thut was Gott will dass man thun soll" (3, 23. Joh. 6, 29.), „ehrt Gott, nimmt Gott auf" (5, 23. 12, 44. 13, 20.). Und wie Bedingung, so ist der Glaube auch Mittel aller Gotteserkenntniss und Gottesverehrung, sofern Jesus der einzig wahre Lehrer über Gott ist (1, 18.) und ihn vollkommen offenbart (15, 15.), ein explizirtes Wissen von ihm gewährt. b) Seinen weitern Inhalt bekommt der Glaube durch die verschiedenen Momente der Persönlichkeit und des Werks Jesu. Es gehört hierher das unbedingte Vertrauen (*θαῤῥεῖν*) auf die Macht dessen welcher grösser ist als der Fürst der Welt (1 Joh. 4, 4.), welcher die Welt überwindet (16, 33. vgl. 1 Joh. 5, 4 ff.), welcher ewiges Leben verleihen (14, 1.) und überhaupt durch seine Einheit mit dem Vater Alles was er will bewirken kann (10, 28 — 30. 11, 22. 41. 42.). Diess ist dasjenige Moment der *πίστις*, wodurch der Christ der Welt und dem Tode gegenüber sich unter dem Schutz eines Höheren fühlt, das Vertrauen im eigentlichen Sinne, die höchste Stufe des durch die Grösse der *ἔργα Ἰησοῦ* hervorgerufenen Glaubens; durch das Vertrauen namentlich ist dieser ein „Sieg über die Welt". Weiter schliesst der Glaube an die Person Jesu den an seine Lehre in sich, welche ja von jener unabtrennbar ist, sodann die Anerkennung seiner Vor- und Urbildlichkeit (*ὁρᾶν* 1 Joh. 3, 6.), und endlich den Glauben an ihn als den Paraklet (*ἔχειν*), nach seinen zwei Seiten dass der ganze Jesus Christus und zwar insbesondere durch seinen blutigen Tod die Versöhnung der sündigen Welt mit Gott ist (1 Joh. 2, 1 f. 4, 9. 14. 5, 6. Joh. 3, 16.), und dass um seiner willen Gott seine Anhänger liebt und ihr Gebet erhört (1 Joh. 5, 15. Joh.

13 — 17.). Der Glaube an Jesus als künftigen Richter wird 1 Joh. 3, 2. f. 4, 17 vorausgesetzt und als Motiv zu Ermahnungen gebraucht; im Ganzen aber tritt er bei Johannes sehr zurück, weil er gewohnt ist seine sittlichen Forderungen auf das Wesen Gottes oder Christi zu gründen. Auch der Glaube an die einstige Auferweckung durch den Messias (1 Joh. 3, 2. Joh. 5, 28 f. 6, 44. 12, 25. 26.) kommt nur wenig zur Sprache, weil er bei Johannes nur ein einzelnes, obwol nothwendiges, Moment des Glaubens an den fleischgewordenen Logos als an die persönliche ζωή bildet.

IV. Gehen wir nun wieder zum Menschen zurück, so fragt sich schliesslich, wie weit derselbe durch den Glauben gekommen sei. Die Antwort darauf ist dass er durch ihn die ganze Objektivität des Heilswerks, den Vater, den Sohn und alles mit diesen Gegebene sich angeeignet hat. Es gibt nicht etwa mehrere Weisen das Absolute in sich zu setzen, nicht etwa ausser dem Glauben noch ein Wissen oder ein Handeln; sondern wenn gefragt wird durch welchen Akt Alles zu ergreifen sei was das Christenthum bietet, so ist es der Glaube. Wer glaubt, „hat" die Wahrheit (1 Joh. 5, 10. 20. Joh. 14, 6. 2 Joh. 1. 2.) und das Leben (1 Joh. 5, 12. 13. Joh. 20, 31.), er kommt nicht ins Gericht, sondern befindet sich bereits innerhalb der Sphäre von welcher dieses ausgeschlossen, in welcher von nichts als von Leben und Seligkeit die Rede ist (Joh. 5, 24. 3, 18. 11, 25 f.). W e r g l a u b t, i s t a u s G o t t g e b o r e n (1 Joh. 5, 1.). Früher hiess es, wer aus Gott sei, werde auch gläubig, d. h. durch den Glauben ist nun dieses Sein aus Gott wirklich im Menschen vorhanden. Es liegt somit in dem Ausdrucke zweierlei: dass ein Mensch glaubt ist der Kausalität Gottes zuzuschreiben (*ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη* Joh. 1, 13.), und durch das Sein des Glaubens in ihm steht er zu Gott in dem Verhältniss eines aus ihm Gebornen (*ἐκ θεοῦ γεγέννηται*), Gott hat ihn zu seinem Sohne hingewendet und ihn dadurch zu sich in das Verhältniss vollkommener Wesensverwandtscheft gesetzt (*ἐγέννησεν*). Das Wesen Gottes (*ἀλήθεια, φῶς,* alles über die Welt Erhabene) hat sich in ihn herabgesenkt, sein Leben und das Leben Gottes bilden einen und denselben Stamm (*ζωὴ αἰώνιος*), er gehört zu Gott nach allen Beziehungen wie ein Sohn zu seinem Vater, seine Trennung von Gott, sein Verlangen nach Gott, sein Streben zu Gott sich hinzubewegen (*διψᾶν, ἑλκύεσθαι*) ist in der unmittelbaren Einheit seines Wesens und

Lebens mit dem Wesen und dem Leben Gottes verschwunden. Das Wesen Gottes ist in ihm selbst vorhanden, das Leben Gottes regt sich in ihm, es stehen nicht mehr zwei Verschiedene einander gegenüber, Gott und Mensch, sondern im Menschen ist dasselbe was in Gott ist und geht dasselbe vor was in Gott vorgeht, Gott und Mensch verhalten sich zu einander nicht mehr wie Herr und Knecht (15, 15.), sondern Gott liebt den Menschen wie sein Kind, wie sein Eigenes (1 Joh. 3, 1: *ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην κ. τ. λ.*), und der Mensch liebt (1 Joh. 5, 1.) Gott als den der ihm das Dasein und Alles gegeben und ist in dieser Liebe zugleich schlechthin von ihm abhängig. Objektiv, dem Wesen, und subjektiv, dem Leben und der Empfindung nach, ist der Mensch mit Gott eins, gerade wie der Logos sowol *ἴσος θεῷ* als *ἐν τῷ πατρί* ist; diess ist der entwickelte Sinn des *γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ*, wie eine einfache Reflexion auf den Begriff des Geborenseins zeigt. Ist so durch den Glauben der Mensch in eine seiner früheren diametral entgegengesetzte Stellung zu Gott versetzt, so ist damit sogleich auch dasselbe in Bezug auf die Welt geschehen. Er ist nicht mehr aus der Welt (15, 19. 17, 14. 16.), gehört (*ἴδιος* 15, 19.) ihr nicht mehr an, die Lebensrichtung und das Schicksal der Welt sind nicht mehr die seinigen. Da diese aber dem reinen und seligen Leben in Gott widerstreben, es zu vernichten suchen, so ist der Glaube nicht nur eine Entfernung „aus" ihr, sondern ein Sieg über sie (1 Joh. 5, 4. 5. 4, 4.) oder über den Teufel (1 Joh. 2, 14.). Die Welt hat ihren verderbenden und von Gott entfremdenden Einfluss, das Unglück der Welt (16, 33.) seine Schreckhaftigkeit bei dem Gläubigen verloren, der Glaube ist in Einem ein Eingehen in Gott und ein Hinwegstossen aller ungöttlichen Mächte. Was aus Gott geboren ist, das ist über diese hinweg; wer den Sohn Gottes in sich hat ist mehr als Alles was Gott widerstrebt und fähig es zu bezwingen. Die Welt ist ausser ihm und unter ihm, er ist in einer anderen und in einer höheren Sphäre, und diess Alles dadurch dass er glaubt, Jesus ist der Sohn Gottes, oder dass für ihn Gott wirklich auf Erden erschienen ist.*)

*) Dieser Satz ist streng festzuhalten. Das Bekenntniss zur absoluten Religion, die in Jesus geoffenbart ist, ist das Heil (17, 3.); der Glaube an die sündentilgende Versöhnung ist nur ein Moment des ganzen Glaubens, das erst später eintritt, nicht aber (wie bei

Allein diess Alles gilt vom Glauben nur sofern er dem Unglauben entgegengesetzt ist. Durch den Glauben hat der Mensch sich ewig der Güter bemächtigt, welche dem fehlen der ihn nicht hat, die religiöse und sittliche Finsterniss verlassen und das Reich des Lichts betreten (12, 36 *υἱὸς φωτός*), die Welt, diese seine falsche Mutter (14, 27.), von sich gewiesen und an Gott sich einen wahren Vater, an Jesus sich einen wahren Bruder (20, 17.) erworben. Er hat den Irrthum und die Sünde, das eigene Erkennen und Wollen von sich abgestreift und der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit sich hingegeben; sein Leben ist ein neues, göttliches Leben geworden. Aber bei Johannes kommt dazu ein Zweites; Gott bewirkt nicht nur dass der Mensch zu seinem Sohne und darin auch zu ihm selbst sich hinbewege, sondern er bewegt sich selbst zu ihm hin, er verleiht ihm seinen Geist. Das neue Wesen und Leben ist damit noch nicht vollendet, dass der Mensch zu Gott erhoben ist, sondern damit erst dass Gott in seinem Geiste in den Menschen herabsteigt. Jenes neue Wesen und Leben, von dem oben die Rede war, ist nichts Anderes als das Hingegeben- (Entäussert-) sein an Gott, in welchem der Glaube besteht; dieses Hingegebensein ist allerdings seinem Ursprung und Inhalt nach schon etwas durchaus und vollkommen Göttliches und macht deswegen den Menschen zu einem Gottgebornen; aber sein Verhältniss zu Gott ist erst dann vollendet, wenn das Wesen und Leben Gottes in ihm selbst wiederum zum immanenten Prinzip eines dauernden und organisch sich entwickelnden Lebens wird. Von dem Wasser das Christus gibt hat der Gläubige getrunken, aber es ist in ihm noch nicht zur lebendigen Quelle geworden (4, 14. 7, 38. 39: *οὔπω γὰρ ἦν κ. τ. λ.*); er hat den absoluten Inhalt in sich, aber er ist noch zu schwach ihn zu begreifen und zu verwirklichen (14, 20. 16, 12. 25. 26.), ja der Gefahr des Rückfalls ausgesetzt, wie das Beispiel der Jünger zeigt (16, 31. 32.); er verhält sich bis jetzt blos leidend und

Paulus und in anderen ihm nachgebildeten Lehrbegriffen, z. B. im lutherischen, dasjenige was die ganze Bewegung anfängt und in sich befasst. Bei Johannes ist das Hauptmoment dass der Mensch durch das *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ* überhaupt erst in ein Verhältniss zu Gott tritt, „Erlaubniss erhält ein Kind Gottes zu werden“ (Joh. 1, 12.).

aufnehmend (17, 8: ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν). Aber nun soll die Wahrheit, an die er sich hingab, in ihm unverrückte Gewissheit, deutliche Erkenntniss, fruchtbares Leben, kräftige That werden (16, 25. 14. 15, 26. 14, 19. 20. 15, 8. 16. 3, 8. 1 Joh. 2, 20. 5, 6—8. 4, 13. 3, 24. 3, 9.); diess geschieht durch die Pflanzung eines übermenschlichen Lebensprinzips in ihm, durch die Geburt aus Wasser und Geist. Der Mensch hat Gott ergriffen, jetzt ergreift auch Gott den Menschen, der Mensch ruht durch den Glauben in Gott und Gott in ihm, aber diese Ruhe wird wieder zum Leben und zur Thätigkeit. Der Glaube ist die unbewegte Stille des an Gott hängenden Gemüths, der Geist ist der brausende Wind der aus ihr wiederum hervorbricht (Joh. 3, 8.). Der Glaube ist verloren in den Anblick des Gekreuzigten; aber auf einmal öffnet sich der Leichnam, Wasser und Blut strömt aus seiner Seite, das Leben regt sich wieder und ergiesst sich in einen reichen Strom, der niemals wieder versiegen wird (19, 34. 7, 38. 39.).

Zweites Kapitel.

Die Geburt aus Wasser und Geist.

Die Mittheilung des Geistes, welche dem Glauben erst seine Festigkeit und Gewissheit gibt und aus ihm ein vollkommnes Leben des Wissens und Wollens in Gott entwickelt, welche ebendarum nothwendig ist um den Menschen wirklich in das Reich Gottes, dahin wo nur Gott herrscht, einzuführen, geschieht durch die Taufe (Joh. 3, 3 ff.). Die Voranstellung des ὕδωρ vor πνεῦμα scheint die Möglichkeit dass der Geist auch ohne die Taufe mitgetheilt werden könnte zu beseitigen und diese somit als unumgängliche Bedingung der Geburt von oben zu fixiren *). Wasser und Geist unterscheiden sich einfach eben wie Sichtbares und Unsichtbares; denn ὕδωρ hat auch hier ohne Zweifel den Sinn des Quellenden, Lebendigfliessenden (Joh. 4, 14. 7, 38.) wie πνεῦμα. In der Taufe kommt der Mensch aus dem Wasser, in

*) Eine ausdrückliche Einsetzung der Taufe erkennen auch de Wette z. d. St. und Nitzsch (System, S. 338.) an.

das er getaucht worden ist, und ebendamit aus dem Geist hervor, wie ein Kind aus der Mutter (vgl. Joh. 3, 4—6.), und ist somit aus beiden zumal geboren und durch sie hindurch ins Reich Gottes eingegangen. Dieser Ritus ist von Christus als von dem *βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ* selbst eingesetzt (Joh. 3, 5. 22. 4, 2. 1, 33. 1 Joh. 5, 6.).

Das Resultat des Geborenseins aus dem Geist ist vermöge (Joh. 3, 6.) des Begriffs der Geburt, dass der Mensch dadurch selbst „Geist ist“. Er ist nicht mehr Fleisch, die menschliche Schwäche in Erkennen und Thun und der Gott sich gegenübersetzende Eigenwille ist gebrochen (1, 13.), der Geistgeborene wirkt wie der Wind (3, 8.) mit ursprünglicher und übermenschlicher Kraft und Lebendigkeit, er überwindet von selbst und mit Leichtigkeit Alles was sich ihm entgegenstellt, Irrthum, Sünde, Widerstand der Welt, und erschafft sich eine neue, eigene und unzerstörbare Lebenssphäre (*ὅπου θέλει πνεῖ*), er richtet mehr aus als man menschlicher Weise wissen und erwarten kann (vgl. Eph. 3, 20.), er gleicht (14, 12.) dem Erlöser der Welt, der ebenfalls nicht von dieser Erde, sondern von oben her ist und Gottes Wesen und Leben allmächtig darstellt und verwirklicht. Durch dieses Geistesleben tritt der Mensch natürlich in ein neues Verhältniss sowol zu sich selbst als zur übrigen Welt. Was das erstere anbelangt, so ist er in einen seinem bisherigen gerade entgegengesetzten Zustand eingetreten, er ist nicht mehr *σάρξ*, sondern *πνεῦμα*. Auf das Verhältniss dieses Geistes zu dem auch nach der Geburt von oben noch zurückbleibenden Fleische reflektirt Johannes nicht; es ist ihm vielmehr eigenthümlich das Fleisch als vollkommen vernichtet (3, 6.), den Geist als das jetzt einzig im Menschen herrschende Prinzip anzusehen und darnach auch seine sittlichen Forderungen an den Christen zu bestimmen. Wenn in der Wirklichkeit noch Sünde in ihm vorkommt, wenn somit Aeusserungen des fleischlichen Prinzips auch noch in das Geistesleben hinüberreichen, so soll diess nicht geleugnet werden (1 Joh. 1, 8.), aber es wird nur eben als Thatsache die jezuweilen vorkommen mag (*ἐάν τις ἁμάρτῃ* 2, 1.) ausgesprochen, nicht etwa aus der sündlichen Menschennatur als aus einem nothwendigen Grunde abgeleitet, vielmehr die Möglichkeit ausdrücklich hingestellt vermöge der Geburt von oben vor allen Einflüssen des Bösen sich zu bewahren (1 Joh. 5, 18.). Der Geist für sich betrachtet erlaubt ohnediess keine

Sünde (1 Joh. 3, 9.), und dieser Geist ist denn auch Jedem so vollkommen mitgetheilt dass man gar nicht einsieht wie und warum er noch sündigen könnte und sollte (ebend.). Eben so entschieden hebt unser Verfasser, der Vertreter der schlechthinigen Erhabenheit des Christenthums über alles Weltliche, das Verhältniss des von oben Gebornen zum κόσμος hervor. Wie Christus von dem Fleische nicht begriffen wird, weil es sich nicht zu denken vermag woher er gekommen ist und wohin er geht (8, 14. f.), so ist auch der Ursprung, die Tendenz und das endliche Ziel des Geisteslebens der übrigen Welt völlig verschlossen (3, 8.). Die Welt hört den Geist reden (ebend.), z. B. in seiner ἔλεγξις τοῦ κόσμου (Kap. 16.), aber sie weiss nicht wer da redet, es ist ihr unbekannt und unbegreiflich (14, 17.). *)

*) Die von uns versuchte Beschreibung des christlichen Lebens stellt sich die Aufgabe, ihren Gegenstand, wie es seine Natur erfordert, ebensosehr in seine einzelnen Momente zu zerlegen als auch den immanenten Zusammenhang nachzuweisen in welchem dieselben stehen oder das „Leben" als das was es in der Wirklichkeit ist, als Prozess, als fliessende Bewegung, wiederzugeben. Jedes kann nur durch das Andere erreicht werden. Wenn eines der Momente des Ganzen übersehen wird, so hat es mit dem Zusammenhang augenblicklich ein Ende; lässt man aber den Zusammenhang ausser Acht, so ist kein Prinzip da, welches eine vollständige Aufzählung der einzelnen Momente verlangt, eine richtige Verbindung und damit auch ein richtiges Auffassen derselben verbürgt. Ebenso geht durch Unterlassung des Einen oder des Andern sowol der Reichthum als die organische Einheit und Bewegung des Lebens verloren. Es bedarf keiner näheren Nachweisung, wie wenig eben in dieser Rücksicht die bisherige neutestamentliche Theologie auf den Namen einer das Wirkliche reproduzirenden Darstellung, d. h. auf den Namen einer Wissenschaft, Anspruch machen kann. Mit blossem Zusammenstellen des unbegriffenen und unerklärten Materials ist gerade hier am Wenigsten geleistet. Ueber nichts herrscht daher mehr Unklarheit als über die Begriffe des Glaubens, des Geistes, der Geburt aus Gott, der Liebe, der ζωὴ αἰώνιος u. s. w. Namentlich aber ist, was den joh. Lehrbegriff anbelangt, eine Folge jener Behandlungsweise die wie es scheint sehr weit verbreitete Ansicht, dass es ihm, z. B. dem paulinischen gegenüber, an einer scharfen Sonderung und Durchbildung der einzelnen Elemente fehle. Man nimmt die joh. Mystik gewöhnlich als ein unterschiedloses Durcheinanderschwimmen, als ein

Zweite Unterabtheilung.

Das Leben des Christen.

Der Begriff γεγεννημένος ἐκ θεοῦ ist die objektive Bezeichnung für das Wesen des Christen. Er erhält ja dieses Prädikat nicht nur in Folge seiner Geburt aus dem Geiste, sondern schon in Folge seines Glaubens an den Eingebornen. Ebenso gründet der erste johanneische Brief alle Ermahnungen und Tröstungen welche er an seine Leser richtet auf die Idee dass sie aus Gott geboren seien. Von ihr geht somit das ganze Leben aus, ihr dient es zur Verwirklichung, etwas Anderes als diese ist es nicht. Störungen durch Irrthum und Sünde kommen zwar thatsächlich vor, aber sie gehören nicht zum Leben des Christen als eines solchen (1 Joh. 3, 9. 5, 18.); dieses fliesst vielmehr aus der göttlichen Lebensquelle, welche Glauben und Geist geöffnet haben, rein und ungetrübt ab. Will man daher wissen was für eine Vorstellung von dem christlichen Leben unser Verfasser habe, so ist es einfach als ein seinem göttlichen Ursprunge getreues darzustellen. Auf der andern Seite sollen aber doch (1 Joh. 2, 1.) jene Störungen durch Irrthum und Sünde, weil sie vorhanden sind, abgewehrt und gutgemacht, es sollen auch sie von jenem göttlichen Prinzip überwunden und ausgeglichen werden. Dadurch verliert das christliche Leben wie es in der Wirklichkeit ist jenen einfachen Charakter eines rein göttlichen Lebens, auch innerhalb des Christenthums tritt die menschliche Schwä-

nebuloses, nirgends bestimmt anzufassendes Chaos von Anschauungen, Ideenstämmen, Gefühlen und wie man es sonst noch nennen mag. Ordnung und Zusammenhang liegen allerdings nicht sogleich auf der Hand; aber die Aufgabe einer wissenschaftlichen Betrachtung ist es, dieselben aufzusuchen, und diess namentlich bei einem Schriftsteller, den man doch selbst wieder als den Gnostiker des neuen Testaments anzusehen genöthigt ist. Johannes ist das vollkommene Gegentheil von dem wofür ihn jene Meinung hält; gerade bei ihm ist eine ganz konkrete Anschauung des religiösen Bewusstseins in Lehre und Leben zu finden.

che und Verkehrtheit heraus, auch der Gottgeborene schreitet noch fort in Erkenntniss und sittlicher Vollkommenheit (Joh. 8, 31. f.), und er bedarf dazu der Hülfe seiner Brüder und der Versöhnung durch das Blut Jesu. Dazu kommt die Feindschaft der Welt, welche gleichfalls besondere Anordnungen nöthig macht. Somit bekommen wir wie bei dem Werk Jesu zwei Theile: das Leben des Christen im Allgemeinen, von der Idee des γεγεννημένος ἐκ ϑεοῦ aus, und das Leben des Christen im Besondern, wie es sich in Folge seiner Entwicklung vom Unvollkommnen zum Vollkommneren und seiner vielen Störungen, Versuchungen und Leiden darstellt und zu einem pflichtmässigen, in der Gemeinde wirksamen und von Gott und dem Eingebornen mit ihrem Segen begleiteten Handeln organisirt.

A. Das Leben des Christen im Allgemeinen.

1. Einheit mit Gott und Christus. Kindschaft Gottes. — In Folge des Glaubens und der Geistesmittheilung an den Christen ist Gott in ihm und er in Gott (Joh. 17, 21. 1 Joh. 5, 20. 4, 15. 4, 13. 3, 24.). Der Anfang des christlichen Lebens war dass Gott den Menschen mit sich und sich mit dem Menschen vereinigte, und diese Vereinigung hört nicht wieder auf (μένει), so lange Glauben und Geist in dem Letztern sind. Ich bin oder bleibe in Gott, d. h. ich kann von ihm nicht losgetrennt werden, gehöre ihm an (σοί εἰσιν 17, 9.) mit Allem was ich bin, er ist der Grössere der mich umschlossen hält, rings um mich ist, meine Person ist an die seinige entäussert und wird durchgängig von ihr bestimmt, und auf der andern Seite erkennt mich Gott als einen Solchen an, der in ganz besonderem Sinne zu ihm gehört, einen besonderen Platz, nämlich den des Kindes (1 Joh. 3, 1. 2. 9. 10.), des aus gleichem Stamm Entsprossenen und des schlechthin Geliebten, in seinem Selbstbewusstsein einnimmt. Gott ist oder bleibt in mir, d. h. er weicht nicht von mir, er gehört zu mir, ist stets in mir da als mein gnädiger Vater und als das höhere Subjekt (ϑεός), welches mein ganzes Leben, mein Erkennen und mein Wollen bestimmt und mich als den Seinigen weiss und behandelt. Zwischen Gott und dem Gläubigen findet dasselbe Verhältniss des gegenseitigen Seins des Einen im Andern statt wie zwischen Gott und Christus, mit dem Unterschiede

natürlich dass dasselbe bei dem Gläubigen erst geworden, nicht von Natur vorhanden ist und durch die Sündhaftigkeit des Menschen in diesem Leben nie vollkommen verwirklicht, ja wieder vernichtet werden kann. Es ist bei den Gläubigen vielmehr nothwendig durch den Geist (1 Joh. 4, 13. 3, 24.) vermittelt. In dem Medium des Geistes, welcher das Wesen Gottes selbst ausdrückt, geht Gott mit dem Menschen und der Mensch mit Gott zusammen.

In dasselbe Verhältniss ist der Christ zu dem Erlöser der Welt getreten (14, 20. 17, 23. 26. 1 Joh. 5, 20.). Jeder ist in Christus, Jeder weiss sich als zu ihm gehörig und mit ihm in der innigsten persönlichen Gemeinschaft, Christus hat ihn in sich aufgenommen und trägt ihn in sich; in Jedem ist Christus als die höhere Persönlichkeit, von der er sich abhängig und durch deren ewigen Besitz er sich zugleich über alles Menschliche erhaben weiss (1 Joh. 4, 4.). Das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit und Hingebung, die Gewissheit dem Alleinwahren anzugehören und Gegenstand seines Wolgefallens zu sein, und das „kräftige" Gefühl (1 Joh. 2, 14.) Gott selbst mit Allem was er ist in sich zu tragen, an sich gekettet zu haben, diess Alles ist in dem gegenseitigen Sein des Einen im Andern enthalten.

Dieses Verhältniss zum Vater und Sohn bildet die ruhende Grundlage des christlichen Lebens, von welcher alles Besondere aus- und in welche es wieder zurückgeht, den ewigen Inhalt welcher in jedem Augenblicke vorhanden ist, den „bleibenden" Charakter dessen der an Jesus glaubt — nach seinem Wesen und Leben.

2. Sieg über die Welt. — Die Welt ist von dem Gläubigen ein- für allemal besiegt, und wird fortdauernd von ihm besiegt, ebenso wie von Christus selbst. „Alles was aus Gott geboren ist besiegt die Welt, und das ist der Sieg der die Welt besiegt hat, unser Glaube; ihr seid aus Gott und habt sie besiegt, weil Der in euch grösser ist als Der in der Welt" (1 Joh. 5, 4. 4, 4. 2, 13. 14. vgl. Joh. 16, 33.). Dieser Sieg ist, wie schon aus den angeführten Stellen hervorgeht, ganz allgemein zu fassen, als Sieg über Alles und Jedes womit die Welt dem Christenthume sich gegenüberstellt, über Verfolgungen (1 Joh. 3, 13. Joh. 15, 2. 16, 33.), denen der Christ sein Vertrauen auf Gott und auf Christus, welcher diess Alles vorausgesagt und selbst überall gesiegt hat (16, 33. 14, 1.), entgegensetzt,

Verführung zu falschen Lehren (1 Joh. 4, 4.) und zur Sünde, zu nachlässiger Pflichterfüllung (1 Joh. 5, 3.) und zu sinnlichem Leben (2, 14. 15. ff.). Er wird nicht erst und braucht nicht erst zu werden, er ist vielmehr schon, der Christ ist ἰσχυρός (2, 14.) weil der welcher all sein Thun und sein Schicksal leitet an geistiger und physischer Macht grösser ist als der Herr der Welt; er reflektirt nicht auf die Zukunft, ob er wol im Stande sein werde seinen inneren und äusseren Feinden die Spitze zu bieten, sondern er hat sie überwunden (νενικήκατε), ehe sie sich ihm nur ankündigen, und überwindet sie ebendamit auch gewiss, sobald dieser Fall eintritt. Keine ἐλπίς und keinen φόβος kennt das johanneische Bewusstsein, sondern nichts als die unerschütterliche, sich selbst gleiche Gewissheit des Beharrens auf den Gott den es in sich hat. Auch der stets widerstrebenden Welt gegenüber ist das Göttliche mit seiner ganzen Kraft zu aller Zeit ewig vorhanden.

3. Vollkommene Erkenntniss. — Nach der Seite des Erkennens befindet sich der Christ, wie aus der Lehre von Jesus und vom heiligen Geiste zu ersehen ist, im Besitze der vollen Wahrheit (ἐγνωκὼς τὴν ἀλήθειαν 2 Joh. 1.). Er hat die einzig richtige Erkenntniss von Gott (1 Joh. 5, 20.) vollkommen durch dessen unmittelbare Offenbarung in seinem Sohne (ebend.), d. h. er hat die absolute Religion. Innerhalb dieser aber hat er vermöge des χρίσμα die richtige Lehre über sie oder über die Person und das Werk Jesu, und diese Lehre steht ihm in aller Klarheit und Vollständigkeit vor Augen, daher es weder ausserhalb noch innerhalb der christlichen Gemeinde Jemand geben kann, dessen Belehrung er noch bedürfte (1 Joh. 2, 20—27. 4, 4—6. 5, 5—9. 19.). Dass dem wirklich so sei, wird von dem Verfasser als Thatsache vorausgesetzt; er verweist aus Veranlassung des Doketismus Jeden darauf dass er εἰδὼς πάντα sei, und will nichts davon wissen dass es etwa anders sein könnte (2, 20. 21.).

4. Sittliche Reinheit; Liebe. — Am bestimmtesten zeigt sich was Johannes unter dem Geborensein aus Gott versteht da wo er von dem sittlichen Charakter des Christen redet. 1 Joh. 2, 29 wird gesagt: „wenn ihr wisset dass Gott gerecht ist, so erkennet daran dass jeder der Gerechtigkeit thut aus ihm geboren ist", d. h. die Identität des Wesens, und zwar hier des sittlichen Wesens,

macht das γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ aus. Damit ist zu verbinden 1 Joh. 3, 9: „Keiner der aus Gott geboren ist thut eine Sünde, weil sein Keim in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist". Hier haben wir Beides bei einander, die Bewahrung vor der Sünde weil diese dem Wesen Gottes widerspricht, die obige Identität, und das lebendige Prinzip, durch welches der Christ zu derselben gelangt ist und in ihr erhalten wird, oder die Mittheilung der Wesensverwandtschaft an ihn von Gott selbst aus, das σπέρμα θεοῦ. Es gehört zum Begriffe des Christen keine Sünde zu thun; es ist ihm nicht möglich, weil es auch Gott nicht möglich ist, und er hat auch wirklich eine Kraft in sich sie zu meiden, er bewacht sich und der Arge greift ihn nicht an (1 Joh. 5, 18.), wie er dem Erlöser der Welt nichts anhaben konnte (14, 30.).

Es versteht sich ferner von selbst dass der Christ, d. h. derjenige welcher mit Gott der ihn zeugte in liebender Gemeinschaft steht, auch alle Seinesgleichen liebt (1 Joh. 5, 1.), weil mit der Liebe zum Vater auch die Liebe zum Kinde desselben oder ein „brüderliches" Verhältniss zu diesem Kinde eintritt, weil alles Gleiche und Verwandte auch gleich geliebt wird. Die Christen lieben einander weil sie Alle aus Einem Stamm entsprossen sind. „Sie sind eins", wie Gott und Christus es sind (17, 22.), sie werden es nicht erst durch den Entschluss einander zu lieben, wie es jeder Mensch mit dem andern werden kann, sondern sie lieben einander weil sie vorher eins sind in der ihnen gemeinschaftlichen Geburt aus Gott oder in Gott selbst (V. 21.). Eine Mehrheit von Christen aber ist da, weil der Vater dem Sohne die Macht gegeben hat allem Fleische das ewige Leben zu verleihen, eine Gemeinde von wahren Verehrern Gottes auf Erden zu stiften und durch sie diesen selbst zu verherrlichen (17, 1—4. 4, 23.). Gott hat auf Erden eine ihm angehörende Familie (τέκνα, ἀδελφοί) gestiftet; die Familie, das patriarchalische Verhältniss ist es was das Christenthum an die Stelle der Gleichgültigkeit (14, 27. 10, 12. 13.) und Härte der vorchristlichen Welt setzt, was dieser gegenüber sein eigenthümliches Wesen ausmacht.

Noch ist zu bemerken dass bei Johannes die Gesinnung der Liebe einzig und allein aus dem Bewusstsein des gemeinschaftlichen Erlöstseins aller Christen durch Jesus fliesst, da nur der Erlöste ein Gottgeborener ist (1 Joh. 5, 1—4.). Allgemeine Menschenliebe

wird niemals erwähnt (vgl. dagegen Jakob. 3, 9.), sie ist hinter dem schroffen Gegensatze des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum gänzlich zurückgetreten (vgl. 17, 9: „Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind"). Die Verfolgungen und die Bedrängnisse durch ethnisirende Häresen, unter welchen die johanneischen Schriften entstanden sind, brachten es natürlich so mit sich (1 Joh. 3, 13. 16. 4, 5: *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.* vgl. Joh. 15, 19. 16, 4. 33. 17, 14. 15.).

5. Das ewige Leben. — Es handelt sich zuletzt noch um den Zustand in welchem der Christ, vermöge seiner Geburt aus Gott und alles Weiteren das aus dieser folgt, sich befindet, sofern er als lebendes und empfindendes Individuum betrachtet wird. Die Folge der Abkehr von Gott war der Tod, er war mit ihr unmittelbar gegeben. Ebenso ist die unmittelbare Folge des Glaubens an Gott das Leben, es ist von dem Augenblick an vorhanden, in welchem der Mensch in die Gemeinschaft mit seinem Schöpfer aufgenommen wurde.

Die Ausdrücke *ζωή*, *ἡ ζωή* und (*ἡ*) *ζωὴ* (*ἡ*) *αἰώνιος* werden von Johannes promiscue gebraucht, wie aus den Stellen 1 Joh. 1, 1. 2. 3, 14. 15. 2, 25. 5, 11. 12. 13. Joh. 3, 36. 5, 24. 26. 6, 33. 35. 40. 47. 48. 51. 53. 54 deutlich hervorgeht. Was *ζωὴ αἰώνιος* bedeutet ist einfach, ein Leben das niemals aufhört, sondern in alle Ewigkeit fortdauern wird. Diess beweisen folgende Stellen, 6, 39. f.: *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ· τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* 6, 47—51: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἔχει ζωὴν αἰώνιον. ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον· οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα* (V. 51 ist Anwendung von V. 50, *ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα* ist also eins mit *μὴ ἀποθνήσκειν*; ebenso V. 58.). 10, 28: *κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα.* 12, 25: *ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*

ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. 12, 50: *ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν,* womit zu vergleichen ist 8, 51: *ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα* nebst V. 52 — 58. 35, und ausserdem 1 Joh. 2, 17: *καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Auch in *ἡ ζωή* ist der Gedanke der unendlichen Fortdauer in der Zeit enthalten. Vgl. 11, 25. f.: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα,* und 6, 33. 35. 48. 51. 53. 57. Allerdings aber bedeutet der Ausdruck *ἡ ζωή* zunächst nicht blos ein Leben welches nicht mehr aufhört, sondern das Leben, d. h. dasjenige Leben welches wirklich ein Leben ist, das direkte Gegentheil des Todes, wie der Logos „das Leben" heisst, ein schlechthin kräftiges und ein durch keine Hemmung seines Verlaufes, durch keine Unlust, getrübtes, sondern seliges Leben, wie Gott, der Urquell alles Lebens, es verleiht (vgl. S. 76.), ein Leben das über alle kreatürliche Vergänglichkeit und Schwäche erhaben ist. Die *ζωή* ist *αἰώνιος,* weil sie wirklich *ζωή* ist, und die beiden Bezeichnungen *ζωή* und *ζωὴ αἰώνιος* können promiscue gebraucht werden, weil die erstere den Begriff, die zweite die nothwendige Erscheinungsweise des Lebens in der Zeit, die aus jenem Begriffe folgt, ausdrückt. In *ἡ ζωή* liegt zwar, wie wir schon bemerkt haben und später im Einzelnen sehen werden, noch der Gedanke der Seligkeit, der in den Worten *ζωὴ αἰώνιος* an und für sich nicht enthalten ist; aber auch diese *ζωὴ αἰώνιος* ist stets als eine selige gedacht, und zudem findet sich auch der Ausdruck *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* 1 Joh. 1, 2. 2, 25, d. h. das wahrhaftige und als solches ewige Leben.

Das Eigenthümliche der johanneischen Anschauung ist nun dass der Mensch mit und in seinem Werden zum Christen unmittelbar auch das Leben oder das ewige Leben hat. Wer Christus angehört, der lebt, während die übrige Welt todt ist, und lebt ebendarum fort in alle Ewigkeit. Das vollkommene Erkennen und Ergreifen Gottes in dem Erlöser der Welt, der Glaube an Vater und Sohn (1 Joh. 5, 20. 13. 9 — 12. 2, 25. Joh. 17, 3. 20, 31. 5, 24. 4, 14 u. s. w.), die Liebe zu Beiden und zu den Brüdern (Joh. 12, 50. 1 Joh. 2, 17.

5, 12. 3, 14.), der Besitz des Geistes (Joh. 7, 37 — 39.), diess Alles zusammen oder auch jedes einzeln, sofern auch jedes Einzelne aus dem rechten Verhältniss des Menschen zu Gott herkommt und nichts ist als eine Darstellung dieses Verhältnisses, verleiht dem in welchem es zur Wirklichkeit gekommen auch Leben, macht ihn schlechthin selig und erweitert sein Dasein mit einem Schlag in alle Ewigkeit hinaus, das Leben ist allem Göttlichen und so auch dem welcher Gott in sich aufnimmt oder vielmehr in Gott aufgenommen ist von dem Augenblick an da diess geschah immanent (Joh. 6, 56: *ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ.* 1 Joh. 3, 15: *ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν*). Weil das Leben vom göttlichen Inhalte nicht getrennt werden kann, so datirt sich die Periode der *ζωή* nicht erst von dem physischen Tode oder gar erst von der Auferstehung, sondern von der Aufnahme jenes Inhalts an, wie auch Christus das Leben in sich hatte nicht erst nach seiner Auferstehung, sondern von Anfang. Das Leben nach der *ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* und das diesem vorhergehende Leben seit dem *θεωρεῖν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύειν εἰς αὐτόν*, seit dem *γινώσκειν τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλεν Ἰησοῦν Χριστόν* werden als Ein Leben gerechnet, und diess ist eben die *ζωή* oder *ζωὴ αἰώνιος*. Das diesseitige Leben wird das jenseitige zu seiner Ergänzung und Fortsetzung erhalten, der Christ hört also nie zu leben auf, sein Leben ist in jedem Augenblick ein solches das ewig währen wird und schlechthinige Seligkeit ihm verleiht; er ist mit dem Akte des Glaubens in dasselbe „hinübergegangen" und ist nun darin, und er versetzt sich in jedem Augenblick mit Allem was er als Christ thut in dasselbe (Joh. 5, 24. 1 Joh. 3, 14.). Wie diese Anschauung möglich sei, da der physische Tod nicht aufgehoben ist, wird sich zeigen, wenn wir die einzelnen Momente derselben entwickeln.

Das Erste ist, wenn rückwärts gesehen wird, die ein für allemal errungene Freiheit vom *θάνατος*, von der *ὀργὴ θεοῦ* (Joh. 3, 36. 5, 24. 1 Joh. 3, 14. 15.), von dem Elende welches das Widerstreben gegen Gott über den Menschen bringt, die selige Gewissheit aus dem Zustande der Entfremdung von Gott herausgerissen, mit dem Erlöser der Welt in ewiger Verbindung zu sein (14, 19.). Darin liegt schon auch das Zweite, das „Nichtsehen des Todes," das „niemals sterben in Ewigkeit" (die Stellen s. oben). Für den

welcher in Gott und Christus lebt kommt der Tod gar nicht mehr in Betracht, gegen die Gewissheit die ein solches Leben in sich trägt ist dieser einmalige Akt des Sterbens (*κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται*) ein Ereigniss das an sich schon aufgehoben und überwunden ist. Wie die Welt, so ist auch der Tod mit seinen Schrecknissen besiegt. Verschwand derselbe für Christus gänzlich in das Hingehen zum Vater, in das *δοξασθῆναι*, so verschwindet er für die Gläubigen in das Kommen zu Christus (17, 24.), man kann ihn daher nicht mehr *θάνατος*, d. h. Vernichtung des Lebens nennen, und es ist wörtlich wahr dass es keinen Tod mehr für sie gibt. Wo das Christenthum Wurzel gefasst hat, da strömt das Leben in ewigem Fluss an einem fort; der Lebensstrom, der durch Christus aus dem Paradies in das finstere Todesthal der Erde geführt worden ist (Joh. 1, 4.), geht ohne Unterbrechung aus diesem wieder in jenes zurück (7, 38. 4, 14.), denjenigen mit sich führend welcher in ihm Labung gesucht hat. Es gibt nicht zwei *ζωαί* (eine *ζωὴ ἡ νῦν* und eine *ζ. μέλλουσα*), sondern nur Eine *ζωή*, nicht einen *αἰὼν οὗτος* und einen *αἰὼν μέλλων*, sondern eben Einen *αἰὼν* (1 Joh. 2, 17.), der *αἰὼν μέλλων* in welchem es keinen Tod mehr gibt ist schon im Diesseits vorhanden. Dazu kommt als Drittes die ein- für allemal geschehene Befreiung vom Gericht (Joh. 3, 18. 36. 5, 24.). Das Gericht trifft nur die ungläubige Welt; für den Gläubigen ist es eben durch seinen Glauben aufgehoben.

Ebenso vollkommen ist auch die Erfüllung welche bei Johannes diese *ζωή* gewonnen hat. Es gehört nämlich zu ihr als dem Leben *κ. ἐξ.* auch das Leben in steter Gemeinschaft mit Vater und Sohn, von dem Gesichtspunkt aus angesehen dass eine solche Gemeinschaft etwas Ueberweltliches und für die Kreatur, welche sonst auf dieser Welt von ihr ausgeschlossen bleibt, etwas absolut Erhebendes und Beseligendes ist. Der Christ steht schon im Diesseits im Verkehr mit dem Jenseits. 14, 19: *ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε.* Diese Stelle ist deswegen besonders bemerkenswerth, weil sie den Jüngern (ohne Zweifel seit sie den Paraklet empfangen, vgl. 7, 39.) in Bezug auf das Leben dasselbe Prädikat zuschreibt wie dem verklärten Christus. Der Letztere hat seit seinem Tod ein überweltliches Dasein (*ζῇ*); aber auch seine Jünger haben ein solches

(οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν 17, 14. 16.), obgleich sie noch in der Welt sind (17, 11.). Das Jenseits reicht zu ihnen herüber, und sie selbst sind schon in die Lebensform des Jenseits erhoben und können deswegen mit Personen aus demselben, z. B. mit Christus, verkehren, wie dieser während seines Lebens im Fleisch ununterbrochen mit seinem Vater verkehrte, „im Himmel war" (3, 13.). Die Welt ist todt; ihr gegenüber bilden Christus und seine Jünger eine eigene, im Elemente des Ewigen und Unvergänglichen lebende Klasse. Und wie das Leben des Erlösers der Welt ein Leben in göttlicher δόξα war, eben wegen seines unmittelbaren Verkehrs mit dem Vater, so auch das Leben des Gläubigen (17, 22: τὴν δόξαν ἣν ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς), es ist schon hier mit dem Glanze des Jenseits übergossen.

Diess Alles zusammen gibt uns das letzte Merkmal des Lebens, die Vollkräftigkeit welche zu einem Leben das seinen Namen wirklich verdienen soll nothwendig gehört, das „nicht mehr hungern und nicht mehr dürsten," das „volle Genüge haben" (6, 35. 4, 14. 10, 10.). Christus gibt eine Speise die bleibt und dadurch ewiges Leben verleiht (6, 27), und dadurch sättigt er für immer, alle Bedürfnisse des Menschen und insbesondere sein Sehnen nach ewiger Fortdauer sind von ihm gestillt, er ist selig und in sich selbst befriedigt; denn wie alles Weltliche, so hat er auch alle Vergänglichkeit und Schwäche, welche die Kreatur von Gott unterscheiden und trennen, von sich abgeworfen. Das ist der emphatische Sinn des ζωὴν ἔχειν (20, 31. 1 Joh. 5, 12.), des gegenwärtigen Besitzes der ζωή. Von einer ἐλπίς, die doch immer ein Hungern und Dürsten bleibt, ist keine Rede. Johannes ist des Lebens zu gewiss und fühlt seine Kraft und Seligkeit in jedem Augenblick zu sehr als dass er noch die Hoffnung auf dasselbe als die eigenthümliche Gemüthsstimmung des Christen bezeichnen könnte.

Anmerkung. Man hat in der Frage nach der Bedeutung der ζωὴ (αἰώνιος) bei Johannes das Streben den johann. Lehrbegriff mit Hülfe moderner Ideen recht geistig aufzufassen offenbar zu weit getrieben. So fasst Olshausen (zu Joh. 3, 14. 15. vgl. opusc. theol. p. 197.) dieselbe als das wahre Leben des Geistes, als die Wiederherstellung des Bewusstseins der himmlischen Abstammung, ein Bewusstsein das ohne die grösste Glückseligkeit nicht gedacht werden könne, und das in Ewig-

keit daure. Allein eine unbefangene Betrachtung aller joh. Stellen zeigt dass ζωή eben jene Glückseligkeit und ewige Dauer und ausserdem die Vollkräftigkeit des Lebens bedeutet. Die Vergewisserung der Abstammung von Gott drückt Joh. nicht durch ζωή, sondern durch γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ aus. Die übrigen Ansichten dieser Art s. bei Kaeuffer, de bibl. ζωῆς αἰωνίου notione, p. 22. sq. Käuffer fehlt nur darin dass er die ζωὴ αἰώνιος erst nach dem Tode beginnen lässt (p. 127. 180. ff.). Es kommen allerdings Stellen vor, welche für sich allein genommen auch diese Deutung erlauben (z. B. Joh. 3, 36. 12, 25.), aber das οὐ μὴ ἀποθανεῖν εἰς τὸν αἰῶνα, das ζωὴν ἔχειν und ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ μένουσαν entscheiden unbedingt dafür dass das Leben vom Augenblicke des wahren Eintritts in das Christenthum an gerechnet ist, dass es im Gläubigen ist, wie im Logos. — Die metaphorische Bedeutung Geistesleben scheint allerdings in den Stellen Joh. 5, 21. ff. 17, 3 sehr nahe zu liegen. In der erstern könnte man ζωοποιεῖν als Erweckung zum Glaubensleben fassen, wenn die joh. Schriften diese Bedeutung auch sonst darböten. Die Bedeutung zu ewigem und seligem Leben bringen ist aber ebenso passend und wird zudem durch V. 24 bestätigt. Hier ist als Folge des Hörens und Glaubens der Besitz der ζωὴ αἰώνιος und in Folge dessen die Befreiung vom Gericht d. h. von der ὀργὴ θεοῦ (3, 36.) angegeben; Jesus hat also V. 21 unter ζωοποιεῖν nicht die Erweckung zum Glauben, sondern die Verleihung des ewigen Lebens durch den Glauben, durch die geistige Erweckung verstanden. Er hatte einen Kranken von seinem körperlichen üblen Zustande befreit und verspricht nun noch weitere, dieser Heilung ähnliche, aber sie noch übertreffende Wunder (V. 20.), nämlich (V. 21.) die Befreiung so vieler Menschen als er wolle von dem Unglücke des Todes und der ewigen Verdammniss. Also auch hier ist die ζωή der Zustand in welchen der Glaube oder das christliche Geistesleben den Menschen versetzt, nicht aber dieses Geistesleben selbst. Auch V. 25 sind die Worte νεκροί und ζήσουσιν nicht von geistiger Erstorbenheit (Finsterniss) und Wiederbelebung (Erleuchtung), sondern von dem Zustande den Beides für das

lebende und empfindende Individuum mit sich führt verstanden; sonst wäre nicht οἱ ἀκούσαντες eingeschoben und ζῆν erst als Folge des ἀκούειν gesetzt, sondern das ἀκούειν wäre selbst ein Lebendigwerden, es müsste etwa heissen: „und die von welchen ich oder der Vater es will werden durch meine Stimme belebt, d. h. aus der geistigen Erstorbenheit herausgerissen, in das Geistesleben versetzt werden.“ Für das Geistesleben selbst, abgesehen von seinen subjektiven Folgen für das Schicksal dessen der es in sich aufnimmt, hat Joh. Ausdrücke genug, πνεῦμα, φωτίζεσθαι, ἐν θεῷ μένειν, κοινωνίαν ἔχειν μετὰ θεοῦ κ. τ. λ.. 17, 3: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν liesse sich gleichfalls so erklären, das ewige Leben werde von Jesus in das geistige Leben, in das Leben in der Erkenntniss Gottes umgedeutet. Dagegen ist aber dass Jesus überall sonst, wo er von sich als Verleiher des ewigen Lebens spricht, das ζήσεσθαι εἰς τὸν αἰῶνα meint (Kap. 6. 11, 25. f. vgl. 17, 24.). Warum sagt er aber dann nicht: „dadurch wird das ewige Leben erlangt, dass u. s. w.?“ Eben deswegen weil bei Joh. mit dem Eintritt in das Christenthum als in die wahre Religion (γινώσκειν κ. τ. λ.) auch das ewige Leben unmittelbar gegeben ist, so dass der schlagendste Ausdruck für dieses Verhältniss der ist: die Erkenntniss des wahren Gottes und seines Sohnes ist das ewige Leben. Frommann sagt S. 626 ganz richtig: „als Leben wird der Zustand des Gläubigen beschrieben, insofern er als die Wirkung des Leben spendenden Logos, den der Gläubige in sich aufgenommen hat, subjektiv von demselben empfunden wird; als Gotteskindschaft aber, insofern in demselben durch die im Glauben vollzogene Geburt aus Gott ein objektives Verhältniss des Gläubigen zu Gott begründet ist. Von jener subjektiven Seite stellt sich aber der Heilszustand des Christen wiederum auf mannigfache Weise dar, nämlich entweder als ewiges Leben, im Gegensatz zu dem kreatürlichen Leben des Menschen —, oder als Leben schlechthin im Gegensatz zu dem in der Finsterniss der Welt herrschenden Tod.“ F. fehlt nur darin, dass er blos die subjektive Empfindung zum

Begriffe der ζωή macht. Vielmehr wird der reale subjektive Zustand, d. h. nicht blos das ideelle Empfinden, sondern auch das Leben welches empfunden wird und empfindet, als ζωή oder ζωὴ αἰώνιος beschrieben, sofern er durch das objektive Verhältniss zu Gott auf eine höhere Stufe erhoben ist. Nicht blos in der Empfindung ist die ζωὴ αἰώνιος, sondern das Leben selbst, der Träger der Empfindung, ist wirkliche ζωή oder αἰώνιος ζωὴ geworden. Auch wird sich F. wieder ungetreu, wenn er (ebend.) die ζωὴ αἰώνιος als die Form betrachtet in welcher sich die Gemeinschaft der Christen mit dem Vater und dem Sohne darstellt und z. B. als eine ihrer Aeusserungen das μαρτυρίαν θεοῦ ἐν ἑαυτῷ ἔχειν und die Bruderliebe (S. 627. 628.) angibt. Die ζωή ist vielmehr 1 Joh. 5, 10—12 Folge davon dass man die μαρτυρία θεοῦ in sich hat; wer letztere in sich aufnimmt bekommt dadurch unmittelbar auch das Leben. Ebenso ist 3, 14 das μεταβεβηκέναι εἰς τὴν ζωήν als Folge (ὅτι), nicht als Ursache der Bruderliebe gedacht. Die Liebe verleiht, der Hass nimmt dem Menschen das ewige Leben (V. 15.). Die Gemeinschaft der Christen mit Vater und Sohn heisst einfach κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ (1, 3.); sie ist selbst schon subjektiv und braucht nicht noch eine subjektive Form; vielmehr äussert sie unter Anderm einen Einfluss auf den Zustand des Individuums, sofern es lebend und für sein Leben empfindend ist, diesen Zustand formirt sie zur ζωὴ αἰώνιος.

6. Die Freude des Christen. — Aus allem Diesem zusammen ergibt sich die Gemüthsstimmung welche dem Christenthum eigenthümlich ist. Es ist wie bei dem Erlöser der Welt (S. 147. f.) die χαρά, die Freude; nicht nur Ruhe und Befriedigung, sondern die positive Empfindung der Erhebung und Wonne über alle die Herrlichkeit welche das Christenthum seinen Bekennern gewährt. Sie geht von Christus „in vollem Maass“ auf die Seinigen über (15, 11. 17, 13.) und kann nie wieder von ihnen genommen werden (16, 22.); sie ist vielmehr ihre stehende Gemüthsstimmung, alles Neue was sie erfahren können dient nur dazu, sie immer vollkommener zu machen (1 Joh. 1, 4. Joh. 16, 24. 2 Joh. 12. 3 Joh. 4.). Es kann nicht bezweifelt werden dass die besondere Hervorhebung der Freude in den

johanneischen Schriften mit der ganzen Anschauung ihres Verfassers vom Christenthum als der vollkommenen Mittheilung der unendlich reichen Gnade und Liebe Gottes durch die Hingabe seines Sohnes und so auch mit seiner Abneigung gegen den Judaismus, welcher es zu keiner solchen innigen Versöhnung bringt, zusammenhängt, wie bei Paulus (Phil. 1, 4. 18. 25. 2, 2. 17. 18. 28. 29. 3, 1. 4, 1. 4. 10.)

B. Das Leben des Christen im Besondern.

Das Bisherige war die Idee des Christen, und zwar nicht eine unwirkliche, sondern eine wirkliche Idee. Die Einheit mit Gott und dem Erlöser, der Sieg über die Welt, die vollkommene Erkenntniss, die sittliche Reinheit und die Liebe, das Leben und die Freude sind Zustände welche durch das Christenthum in dem Menschen wirklich hervorgebracht werden und welche diese Religion von den übrigen unterscheiden. Aber damit hat sich das christliche Lebensgemälde noch nicht vollendet; denn der Gläubige ist von seinem Erlöser dadurch verschieden, dass diese Zustände ihm nicht unmittelbar immanent sind, sondern in ihm selbst erst hervorgebracht werden müssen (*καρπὸν φέρειν* 15, 1—8.), weil er von Irrthum und Sünde nicht frei ist und der Welt sich stets noch zu erwehren hat. Das Christenthum ist nicht blos eine Kraft welche ohne Weiteres von oben herab den Menschen umbildet, sondern es wendet sich auch an seinen Willen und wird ihm dadurch zu einem Gesetze (*ἐντολή*), das er in sich aufzunehmen und zu verwirklichen hat und zwar eben mit Hülfe der Antriebe und der Kraft welche durch das objektive Erlösungswerk (den Geist mit eingeschlossen) gegeben sind. Das christliche Leben ist Pflicht, zu der Gott den Menschen in Einem sowol auffordert als auch begeistert und kräftigt, und deren Erfüllung ihn der göttlichen Gnade versichert. Diese Pflicht besteht in der Rechtgläubigkeit, in dem sittlichen Streben nach Erkenntniss, in der *δικαιοσύνη* und in der *ἀγάπη*. Die demungeachtet übrigbleibende Sünde macht das Bekenntniss nothwendig, durch welches die Sündenvergebung um des Bluts Jesu willen angeeignet wird. Was der Christ sonst noch von Gott erwartet, Gewährung aller seiner Wünsche und ewige Fortdauer, eignet er sich gleichfalls durch selbstthätige Anwendung der von Gott dazu geordneten Gnadenmittel an, durch das Gebet und das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu.

§. 1.

Die Rechtgläubigkeit und die Erkenntniss der Wahrheit.

Vor Allem ist nach Johannes das Festhalten an der wahren Lehre nothwendig (1 Joh. 2, 24. 28. 4, 1. ff. 5, 5. ff. 2 Joh. 4—11.). Man verliert sonst Alles was man durch das Christenthum schon gewonnen hat (2 Joh. 8.). Da die Irrlehre welche die zwei ersten Briefe bekämpfen ein Doketismus ist der die Person Jesu Christi zerreisst und den Menschen Jesus nicht anerkennen will, so macht Johannes einfach den Schluss, durch jene Irrlehre verliere oder leugne man den Sohn, mit dem Sohne aber auch den Vater (2 Joh. 9. 1 Joh. 2, 22. 23.) und den Sieg über die Welt, den nur die Versöhnung durch Blut herbeigeführt hat, den mithin blos ein menschlicher Erlöser, nicht aber der ohne Fleisch und Blut kommende *Χριστός* der Doketen gewähren kann (5, 4. ff.), die Irrlehre sei nicht ein Geist aus Gott (1 Joh. 4, 3.), sondern der Geist des Antichrists, die Irrlehrer selbst seien der *ἀντίχριστος* welcher kommen soll (1 Joh. 2, 18. ff. 2 Joh. 7.). Darum hat jetzt jeder Christ die Pflicht die Geister zu prüfen (1 Joh. 4, 1.). Der Maassstab für diese Prüfung ist das in der Gemeinde vorhandene *χρίσμα*, d. h. die lebendig fortgepflanzte, von den Aposteln (1 Joh. 1, 1. f. 4, 14.) herstammende, wahre Tradition über Christus (1 Joh. 2, 20. f. 27.), welche vor der Irrlehre den Vorzug hat dass sie das Uranfängliche (*ἀπ' ἀρχῆς* V. 24.) ist. Die segensreiche Folge der Rechtgläubigkeit ist dass man „bleibt im Sohn und im Vater," „den Sohn und den Vater hat" und des „Siegs über die Welt" gewiss ist, der durch den Versöhnungstod Jesu errungen wurde (5, 4. ff.). Möglich gemacht ist sie dadurch dass die Gemeinde im Besitze der Wahrheit ist (4, 6.) und der Geist den Jeder empfangen hat untrügliche Wahrheit lehrt (2, 20. 21. 27.); Christus hat für den rechten Glauben eben durch die Verleihung des Geistes auf ewig gesorgt, so dass die Erfüllung der Pflicht an demselben zu halten sich von selbst versteht (a. a. O.). Die Rechtgläubigkeit ist nichts als der Glaube selbst, sofern er im Gegensatze gegen den Unglauben zum Gesetze für den Willen wird.

In der Lehre von der christlichen Erkenntniss geht Johannes auf die Hauptsätze seines Lehrbegriffs zurück. Der Glaube und die Geburt aus dem Geiste müssen sich nicht nur bewähren durch

Festigkeit und Treue (*μένειν*), sondern auch in fortwährender, immer vollkommnerer Durchdringung der gegebenen Wahrheit (8, 31. f.). Dass der Paraklet zu diesem Zwecke gesandt ist wissen wir bereits. Aber diese Erkenntniss ist zugleich (a. a. O.) durch die Befolgung der sittlichen Gebote Christi bedingt. Mit dem Halten an dem Willen Gottes, den Jesus verkündigt, wird Jedem auch die theoretische Einsicht in die Wahrheit des ganzen Christenthums und in seinen göttlichen Ursprung aufgehen (7, 17.). Ohne diese sittliche Besserung ist auch keine Erkenntniss möglich, weil der Sünder Knecht der Sünde ist; mit ihr aber wird auch sein Erkennen frei werden von den Fesseln welche die Sünde um dasselbe gelegt hat, von der Richtung auf Weltliches und Fleischliches, und diese Einsicht in die Wahrheit und Nothwendigkeit des Christenthums wird hinwiederum auch die sittliche Befreiung von jener Knechtschaft befördern, u. s. w. Das Erste ist der Glaube, welcher dem Menschen die Erkenntniss des Wahren und Guten gewährt; das Zweite ist das Streben Beides in sich zu verwirklichen, in welchem der Fortschritt im Praktischen und im Theoretischen stets Hand in Hand gehen. Ohne Erkenntniss keine Tugend, ohne Tugend keine Erkenntniss. — Ebenso bringt es der ganze Charakter unsres Lehrbegriffs mit sich dass der Erkenntniss Gottes eine bestimmte Grenze gesetzt wird. Der christliche Gott ist zwar ein offenbarer Gott, denn er ist vom Sohn als Geist verkündigt; aber eine unmittelbare Anschauung von der Person des Vaters ist im Diesseits keinem Menschen vergönnt, und es kann daher auch keine geben. Im Diesseits ist vielmehr ein anderes Mittel da, mit Gott in unmittelbare Verbindung zu kommen, das Halten seiner Gebote, die Liebe, welche ja eine wesentliche Bestimmung Gottes selbst ist (1 Joh. 4, 12. vgl. Joh. 14, 23.). Zwischen Erkennen und Handeln ist bei Johannes der Unterschied dass der Trieb nach jenem sich eine Grenze zu setzen genöthigt wird, weil die Offenbarung ein Gegebenes ist, bei dem der Mensch sich bescheiden muss, weil Gott nicht selbst, sondern nur in seinem Sohne erschienen ist, dass dagegen der Trieb durch das Handeln Gottes Wesen nahe zu kommen nie weit genug gehen kann und dafür auch wirklich das Bewusstsein der unmittelbarsten Vereinigung mit Gott gewährt. Durch das Handeln ist es möglich das Wesen Gottes vollkommen in sich darzustellen (*ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν; ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*) und ebenso mit

seiner Persönlichkeit in Freundesumgang zu treten (Joh. 14, 23.), das Gebiet des Wollens und Thuns ist dem nicht blos nach Erfüllung des Gesetzes, sondern nach Einheit mit Gott Strebenden frei gelassen, und das rechte Wollen und Thun hat die erhabene Bedeutung diese Einheit hervorzubringen und zu erhalten. Auch diese Einsicht, welche den johanneischen Schriften einen so hohen Rang anweist, ruht am Ende darauf dass sie das Christenthum in seiner Eigenthümlichkeit gegenüber vom Judenthum erfasst haben. Das Christenthum ist nicht *νόμος*, nicht blosse Verkündigung des Willens Gottes, sondern *χάρις*, *ἀγάπη*, d. h. eine von Gott selbst ausgehende thätige Verwirklichung seines Willens auf Erden, ein *ἔργον θεοῦ* (Joh. 4, 34.). Dieses *ἐργάζεσθαι*, dieses handelnde Eingreifen Gottes in die irdische Geschichte (5, 17. ff.) ist das Unterscheidende des Christenthums, es ist die Religion eines nicht blos Gesetze gebenden, sondern eines thätigen Gottes und hat diese Thätigkeit (*ἀγάπη*) als einen Grundzug des göttlichen Wesens erkennen gelehrt. Und so hat denn auch im Leben des Christen das Rechtthun nicht blos die Bedeutung einer schuldigen Leistung an Gott, sondern der Verwirklichung seines Wesens in sich und des persönlichen Einswerdens mit ihm, dem absoluten Gegenstande des Bewusstseins.

§. 2.

Die Sittlichkeit. *δικαιοσύνη* und *ἀγάπη*.

Das Wort „Sittlichkeit" drückt das praktische Christenthum wie es bei Johannes erscheint am treffendsten aus, weil es sowol die Angemessenheit des Willens und Handelns an ein ethisches Gesetz als auch die ungezwungene und freudige Hingebung an dasselbe, durch welche die johanneische Moral so eigenthümlich sich charakterisirt, in sich enthält.

I. Das Rechtthun.

Das Erste ist die Befolgung des Sittengesetzes, oder dass man nur Rechtes thue, *μὴ ἁμαρτάνειν* (1 Joh. 2, 1. 3, 6. 9.), *τηρεῖν ἑαυτόν* (5, 18.), *ἁγνίζειν ἑαυτόν* (3, 3.), *δικαιοσύνην ποιεῖν* (2, 29. 3, 7. 10.), *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιεῖν* (2, 17.), *τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιεῖν* (3, 22.), *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν* (ebd. und 5, 3. 2, 3.), *ἐν φωτὶ περιπατεῖν* (1, 5.), die negative Sittlichkeit, die

sittliche Reinigung, welche von der positiven, der thätigen Verwirklichung des christlichen Prinzips, nur in der Betrachtung vollkommen geschieden werden kann, aber deswegen ein eigenes Moment bildet, weil die Sünde im Christen immer noch vorhanden ist und alles Handeln zugleich auf ihre Vertilgung gerichtet sein muss.

Auch in diesem Punkte geben, wie es scheint, unserm Verfasser die Zeitverhältnisse Anlass unchristlichen Ansichten, welche die Gemeinde zu verführen drohten, entgegenzutreten. Mitten in der Ermahnung gegen die Sünde welche der Abschnitt 1 Joh. 3, 3—12 enthält finden sich die Worte: *τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* (V. 7.) und kurz vorher (V. 4.) ein Ausspruch gegen jede abschwächende Ansicht von der Verletzung des Sittengesetzes: „Jeder der die Sünde thut thut auch die Gesetzwidrigkeit, und die Gesetzwidrigkeit ist Sünde." So sind diese Worte nach den Regeln der Grammatik und nach der johanneischen Konstruktionsweise (s. Joh. 1, 1: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*) zu übersetzen. Neander sagt (ap. Kirche, II. 556.): „wenn Johannes einen solchen Antinomismus [nämlich „der spätern Gnosis", wie weiter oben gesagt wird] zu bekämpfen gehabt hätte, so hätte er gegen einen solchen besonders die Würde und Heiligkeit des Gesetzes behaupten und seiner Polemik eine ganz andere Richtung geben müssen als die jetzt verfolgte; vielmehr die umgekehrte. Er hätte sagen müssen: wer das Gesetz verletzt sündigt, und Gesetzverletzung ist Sünde." Aber diess sagt er eben, wenn man richtig konstruirt.*) Jeder der die Sünde thut, d. h. die Handlungen begeht welche man Sünden nennt, nicht *ἁγνός* ist (vgl. V. 3.), verletzt damit das Gesetz, jede Gesetzesverletzung aber ist Sünde, d. h. emphatisch (gerade wie Joh. 9, 41. 15, 22.) absolute Versündigung gegen Gott; eben weil jede Sünde Gesetzesverletzung ist, ist sie wirklich Sünde. Das erste Mal heisst *ἁμαρτία* sündiges Handeln, das zweite Mal Verschuldung gegen Gott. Die *πλανῶντες* leugneten wol nicht dass es Sünden gebe und dass diese Sünden dem Gesetze zuwiderlaufen, aber sie konnten, wenn sie das Gesetz nicht achteten, behaupten, dieselben seien keine Versündigung gegen Gott selbst, die Sünde, das was man unter Sün-

*) Lücke und De Wette übersetzen „und die Sünde ist die Gesetzwidrigkeit." Aber wie wollen sie erklären dass jetzt auf einmal der Artikel fehlt?

den versteht, sei nicht wirklich *ἁμαρτία*, die Sünde sei etwas Gleichgültiges. Johannes aber entgegnet ihnen, die Sünde sei nichts Gleichgültiges, sondern wirklich Sünde, weil sie unter den Begriff der *ἀνομία* falle, die *ἀνομία* aber schlechthin Sünde sei.

Das *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* hat (2, 17.) den emphatischen Sinn, die Richtung seines Handelns auf Gott zur einzigen und ausschliessenden zu machen. Die Welt, das Vergängliche, und das was die Welt darbietet, sinnliche Lust und Ueppigkeit, darf nicht Gegenstand des Strebens sein; blos der Wille Gottes ist dazu bestimmt. Das Streben ihm nachzukommen verbürgt aber dafür auch Jedem seine unvergängliche Fortdauer, weil die Welt das Vergängliche, Gott aber das Unvergängliche ist und die Vereinigung mit ihm auch Unvergänglichkeit verleihen kann. Eine andere, anschauliche Bezeichnung für das sittliche Thun ist das „Wandeln im Lichte". Wie „Gott Licht und keine Finsterniss in ihm, wie er im Lichte" d. h. innerhalb des Lichtes ist, so dass alles Dunkel ausserhalb seiner sich befindet, so sollen wir im Lichte wandeln, alles Dunkel d. h. alles was der Wahrheit und Reinheit zuwider ist und darum die offene Probe an diesem Prüfstein nicht aushalten kann und will, soll ausser uns bleiben, das reine Wesen Gottes wird für unsern Willen zu der Pflicht, rein zu sein wie er es ist, und darum hat die Erfüllung dieser Pflicht für uns die segensreiche Folge der göttlichen Gnade (1, 7. 9.).

Ebenso legen dem Christen, weil er ein Kind Gottes ist und zu Christus, dem Sündlosen, sich bekennt, die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit, d. h. der Uebereinstimmung des göttlichen Handelns mit dem Sittengesetz, und die sittliche Reinheit des Erlösers der Welt die Verpflichtung auf, nicht zu sündigen, sondern recht zu thun. „Wer nicht Gerechtigkeit thut ist nicht aus Gott; wer Gerechtigkeit thut ist aus ihm geboren, gerecht wie jener gerecht ist" (1 Joh. 3, 10. 2, 29.). Aber nicht blos Gesetz, sondern auch Kraft und Trieb für den sittlichen Willen ist die Geburt aus Gott durch den Erlöser. Denn „Alles was aus Gott geboren ist", nämlich durch den Glauben an die Versöhnung und den heiligen Geist, „besiegt die Welt", weiss dass das Böse vernichtet ist (*αἴρειν*) und von Jedem vernichtet werden kann, und darum sind ihm „seine Gebote nicht schwer", „der Keim Gottes bleibt in ihm und er kann nicht sündigen, weil er von Gott geboren ist", Gott hat ein Geistesleben in

ihn gepflanzt, das ihn stärkt und treibt aller Sünde zu entsagen (1 Joh. 5, 3. ff. 3, 5. 6. 3, 9.). Der bestimmtere Inhalt des γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ, die Gewissheit der Versöhnung mit Gott und die höhere Lebensrichtung welche mit dem Christenthume in dem Menschen begonnen hat, macht ihm das Rechtthun auch möglich und zum Gegenstande eigenen unbedingten Wolgefallens (οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, d. h. er vermag es nicht über sich etwas Unrechtes zu begehen), und das aus dieser Lebensrichtung hervorgehende Rechtthun macht ihn hinwiederum zu einem wahrhaften γεγεννημένος ἐκ θεοῦ (2, 29.), die Geburt aus Gott ist Gesetz, Kraft und Trieb, sie ist der Anfang von welchem alles Handeln aus- und das Ende zu welchem es zurückgeht.

Auch in Bezug auf das ἐντολὰς τηρεῖν kehrt diese Eigenthümlichkeit der johanneischen Ethik wieder; denn auch hier stehen die Sätze neben einander: „wer seine Gebote hält bleibt in ihm, und er in ihm“, und „wer in ihm bleibt sündigt nicht“ (1 Joh. 3, 24. 6. vgl. 2, 5.), d. h. das Rechtthun erhebt den Menschen zur Einheit mit Gott und erhält ihn in derselben, und die Einheit mit Gott veranlasst ihn zum Rechtthun und erhält ihn darin. Von Gott kommt der gute Wille, und zu Gott kehrt er wieder zurück. Unserm Verfasser ist weder über der Idee eines organisch aus Glauben und Geist sich herausentwickelnden und in Einheit mit Gott verbleibenden christlichen Lebens der Begriff des Gesetzes noch über dem Begriffe des Gesetzes jene Idee freier Lebensentfaltung verloren gegangen, sondern Beides auf eine Weise vereinigt, welche jeder christlichen Ethik zum Muster dienen kann.

II. Die Liebe.

Seinen bestimmten, positiven Gehalt erhält das praktische Leben erst durch die Idee der Liebe, welche zugleich auch das Moment der innern Gesinnung und eine entwickeltere Beziehung des Handelns auf die Person Christi in sich schliesst.

A. Begriff der Liebe. Ausser dem was S. 80 hierüber bemerkt worden ist, muss hier noch Folgendes beigebracht werden, um eine deutliche Anschauung von der Lehre des Johannes zu erhalten, welcher auch hier das Christenthum recht zum Bewusstsein über sich selbst gebracht hat. Die Liebe bezeichnet die Hingabe seines Ich an eine andere Person, eine Hingabe in welcher man sich selbst vergisst

und aufgibt um nur für jene und in und mit jener zu leben (vgl. *οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου, ὁ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος, ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον, καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με* 8, 50. 7, 18. 4, 34. 6, 39.); aber diese Hingabe als eine freie und freudige, ohne ein Gefühl des Zwanges, des Widerstrebens, der Furcht, diess Alles vielmehr schlechthin ausschliessend (vgl. oben *ἐμὸν βρῶμα κ. τ. λ.*, ferner die *χαρά* Jesu und 1 Joh. 4, 18.), und endlich auch die Voraussetzung enthaltend dass sie zur Vereinigung mit ihrem Gegenstande führen, dass sie von der geliebten Person mit Wolgefallen empfunden, erwiedert werden werde, — das Gegenseitige in der Liebe, ohne welches das Leben in und mit dem Andern nicht zu Stande kommt. Der Grund dieser Hingabe ist dass der Andere in mir ist (*ὑμεῖς ἐν ἐμοί* 14, 20.) als der Gegenstand meines Strebens; das Resultat ist, dass auch ich im Andern bin auf gleiche Weise und ich ihn für mich gewonnen habe (*κἀγὼ ἐν ὑμῖν*); das häufige *ἐν εἶναι, ἐγὼ ἐν σοὶ καὶ σὺ ἐν ἐμοὶ κ. τ. λ.* ist von der *ἀγάπη* nur dadurch verschieden, dass es den innern, ruhenden Grund und das bleibende Resultat des lebendigen Fühlens und Handelns bezeichnet, das *ἀγάπη* ausdrückt. „Der Vater liebt den Sohn und gibt Alles in seine Hand," was er hat; weiter kann bei Gott natürlich die Hingabe nicht gehen, er will seinem Sohn eben nichts vorenthalten was er selbst besitzt, „Alles was der Vater hat ist mein", die göttliche Herrlichkeit, das Leben, der heilige Geist und die gesammte Welt (Joh. 17, 24. 5, 17. ff. 3, 35. 16, 15. 17, 10.). Weiter erfahren wir über die Liebe des Vaters zum Sohne nicht, da der Erstere stets im Hintergrunde bleibt. Die Liebe des Sohnes zum Vater geht bis zur Hingabe seiner Person fort (14, 31), ist aber eine freudige, Jesum selbst beseligende (vgl. oben) und wird vom Vater erwiedert (10, 17.), wie sie selbst nur Erwiederung der uranfänglichen (17, 23—26.) Liebe des Letztern zum Sohne ist. Das Verhältniss zwischen Beiden ist daher dass sowol der Vater im Sohn als der Sohn im Vater ist. Die Liebe des Vaters zur Welt ist nicht blos Gnade, sondern Aufopferung dessen der seiner Person am nächsten steht; aber nicht blos Aufopferung (Röm. 8, 32.), sondern auch ein Wolgefallen an dem Heile der Verlorenen (Joh. 3, 16.); und sie soll auch eine gegenseitige werden, sie geschieht

damit die Menschen Gott wieder lieben, Gott in ihnen sei; nur bleibt Gott immer der Grössere, schon dadurch dass er die Liebe, die er durch seine zuerst bewiesene Liebe hervorgerufen hat, abermals erwiedert (Joh. 14, 23. 16, 27. vgl. 1 Joh. 4, 10.). Die Liebe Christi zu den Seinigen und ihre Erwiederung von Seiten der Letztern wird von ihm selbst mit Wolgefallen empfunden (17, 10: δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς). Dass die Liebe der Erlösten zu Christus ein seliges Gefühl für diese ist, zeigt die ganze Art und Weise in der von ihr gesprochen wird, und von Christus und von Gott selbst wird sie auch sicher erwiedert (14, 21. ff.), so dass Gott und Christus in ihnen und sie in Gott und Christus sind. Ebenso ist es endlich mit der Liebe der Christen unter einander. Auch sie ist eine gegenseitige Hingebung, welche nicht aus Zwang und nicht mit stummer Resignation geschieht, sondern in dem seligen Bewusstsein für Andere und in Andern zu leben, die gemeinschaftliche Sache zu befördern und dadurch von selbst in der Liebe der Uebrigen und des Erlösers seine ewige Verherrlichung zu finden. Auch sie sind daher alle eins (17, 21.).

Von dieser Liebe sagt Johannes selbst, erst durch das Christenthum sei sie den Menschen bekannt geworden (1 Joh. 3, 16.), und zwar durch den Tod Jesu, in welchem die Hingabe oder Aufopferung für Andere ihre Spitze erreichte (15, 13.). Die Bereitwilligkeit zur Aufopferung des Lebens ist das Kriterium der wahren Liebe; bis zu diesem Punkte muss sie fortgehen, und kann sie fortgehen, da sie im Tode sich selbst und den Andern nicht verliert, sondern wiedergewinnt (12, 25. 26. 17, 24. ff.), da sie der Uebergang vom Tode zum Leben ist (Joh. 3, 16. 14.), wogegen wer die Liebe, die Selbstaufopferung zum Besten eines Andern verweigert vielmehr sein eigenes Beste vernachlässigt, das Leben selbst verliert, im Tode d. h. in ewiger Entfernung von Gott und von den Seligen bleibt. Der Liebende rettet den Andern und findet dadurch zugleich sich selbst wieder; der Lieblose will sich retten, gibt aber dadurch den Andern, so viel nämlich an ihm liegt, und ganz gewiss sich selbst dem Verderben preis. Dieses Moment, dass die Liebe das eigene Ich nicht vernichtet, sondern im Untergang erhält, um der Vereinigung mit demjenigen welchem zu Liebe sie sich in das Aeusserste begibt (Gott, Christus, die Gemeinde) theilhaftig zu werden, wird wie wir sehen von Johannes selbst hervorgehoben und darf nicht weggelassen werden, weil die Aufopferung sonst eben nichts als Auf-

opferung, nicht aber auch Liebe ist, d. h. der Trieb Alles an einen Andern zu setzen und dadurch mit demselben wirklich eins zu sein und sich eins zu wissen. Johannes hat vielmehr die stellvertretende Aufopferung, die von Seiten Gottes nur auf seiner Gerechtigkeit und Gnade, von Seiten Jesu nur auf seinem Gehorsam beruht, in den höhern Begriff der Erlösung aus Liebe erhoben. Vgl. S. 188.

Dieselbe Erhebung in den höhern Begriff der Liebe ist bei unserm Verfasser der Forderung des Handelns nach dem Willen Gottes und nach dem Vorbilde Jesu zu Theil geworden (1 Joh. 4, 18.). Die Liebe theilt sich daher in die Liebe zum Vater und Sohn auf der einen und in die Liebe zu den Brüdern auf der andern Seite, nach der Verschiedenheit ihrer Objekte. Der Sache nach sind freilich beide eins, da die erstere auch die zweite fordert. Auch die Liebe zu Gott überhaupt ist von der Liebe zu Christus zu trennen, weil Johannes um die Nothwendigkeit dieser Gesinnung zu zeigen sowol vom ewigen Wesen Gottes als auch von dem thatsächlichen Verdienst und Vorbild des Erlösers der Welt ausgeht.

B. Die Liebe zu Gott besteht darin dass man seine Person aufgibt um für Gott und in Gemeinschaft mit ihm zu leben. Ihr Objekt ist Gott oder die ἐντολαὶ ϑεοῦ (1 Joh. 5, 3. 3, 23. 24.). Das eigene Wissen und Wollen soll in ihnen aufgehen; denn zu diesen ἐντολαὶ gehört zuerst der Glaube an seine Offenbarung in Christus (1 Joh. 3, 23.), sodann das Leben nach dem Sittengesetz (2, 15. 17. 5, 3.), und endlich die thätige Liebe zu den Miterlösten (3, 23.). Wo der Glaube an Christus fehlt, wo Liebe zur Welt und zur Sünde, wo Lieblosigkeit und Hass gegen die Brüder waltet, da ist auch keine Liebe zu Gott (s. d. ang. Stellen und 3, 17. 4, 20. 21.). — Gott durch Halten dieser seiner Gebote zu lieben ist für den Christen Pflicht, einmal weil er aus Gott geboren ist (1 Joh. 5, 1.), d. h. weil er darauf Anspruch macht das göttliche Wesen und Leben in sich aufgenommen zu haben. Das Wesen und Leben Gottes ist aber Liebe, die Liebe ist Gott selbst; darum ist nur wer liebt wirklich aus Gott geboren, nur wer liebt bleibt in Gott und Gott in ihm und kennt ihn, wer nicht liebt gehört zur Welt und zeigt dass er von Gott nichts weiss, sondern ihm gänzlich entfremdet ist (4, 16. 7. 8. 2, 15. ff.). Den zweiten Verpflichtungsgrund (ὀφείλομεν), welcher der Sache nach von dem ersten nicht verschieden ist, bildet seine, in der Sendung des

Eingeborenen bewiesene, zuvorkommende Liebe zu uns (4, 9—11.); wer diese Liebe nicht erwiedert ist undankbar und Gottes oder seines Christennamens nicht werth. Aber dasselbe was Pflicht für den Willen ist ist auch Kraft und Trieb für ihn und verleiht reichlichen Segen. Denn die Geburt aus Gott durch Erweckung zum Glauben und durch Taufe mit dem Geiste, die zuvorkommende Liebe Gottes, welche die ewige Versöhnung eines Jeden mit ihm gestiftet, die Macht der Welt und ihres Fürsten gestürzt, die Gewissheit des ewigen Lebens bei Gott eröffnet hat, stärkt und begeistert ja den Willen zu dankbarem, freudigem und vertrauensvollem Handeln (vgl. die angef. Stellen und 2, 13. ff. 3, 19. ff. 4, 13. 5, 3. ff. Joh. 17, 13. 16, 24.), „Gott bleibt in dem welcher ihn liebt und er in ihm" bedeutet auch dass die Liebe ihm die unumstössliche Gewissheit seiner fortwährenden Einheit mit Gott gewähre, und zudem dass Gott auch als liebender Gott in ihm bleibe, seine Liebe nicht von ihm abwende, seine zuvorkommende Liebe vielmehr an ihm fortsetze (Joh. 14, 21. 16, 27.), besonders durch Erhörung aller seiner Bitten (1 Joh. 3, 19. ff. 5, 13 bis 15.). Die Liebe verleiht dem der sie übt die *παῤῥησία*, das freudige gute Gewissen, das sich keiner Schuld bewusst ist, sondern ruhig auf das Weltende hinblickt und der Erfüllung seiner Wünsche, die ja dem Willen Gottes angemessen sind, sicher ist (s. die angef. Stellen und 4, 17.). Ausdrücklich ist diese Freudigkeit noch 1 Joh. 4, 18 ausgesprochen. „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus; denn die Furcht hat Strafe, und wer sich fürchtet ist nicht vollkommen in der Liebe." Wer zur Liebe, d. h. auf den wirklich christlichen Standpunkt sich erhoben hat, der hat zugleich die Furcht vor Strafe und da eben aus letzterer alle Furcht kommt, alle Furcht abgeworfen, hiezu sind die Versöhnung und das Wandeln nach dem Willen Gottes (V. 17.) da. Das Beharren auf dem Standpunkte der Furcht vor Sündenschuld und Verdammniss, vor dem alten Adam, vor den Versuchungen des bösen Feindes u. s. w. (1 Joh. 5, 18.) ist somit nach Johannes durchaus nichts Vollkommenes, dem Christenthum Eigenthümliches und Wesentliches, sondern etwas in ihm durchaus Aufgehobenes und nur ein Beweis der eignen Unvollkommenheit des Subjekts. Das johanneische Christenthum ist ein ernstes und gewissenhaftes, aber kein finsteres und fanatisches, innerlich feiges, kraft- und markloses Christenthum; das

„freudige und kräftige" Bewusstsein der Versöhnung ist überall in ihm gegenwärtig, es ist weit über die „Demuth" hinaus, welche ein kräftiges Selbstgefühl nicht auszusprechen wagt, sondern die Aermlichkeit und Schwäche des Subjekts fixirt (1 Joh. 2, 14.).

Die bisher entwickelte Liebe zu Gott und die sie erwiedernde Liebe Gottes zum Menschen sind zugleich das Resultat und die lebendige Darstellung des *μένειν ἐν θεῷ καὶ θεὸς ἐν αὐτῷ*, des *γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ*, des *περιπατεῖν ἐν φωτί*, der *νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον* und der *ζωὴ αἰώνιος* (sofern letztere die ewige gnadenreiche Gemeinschaft mit Gott bedeutet); denn die Liebe ist eine lebendige, in stetem Flusse begriffene Wechselwirkung zwischen den beiden Personen um die es sich hier handelt, während die obigen Begriffe das Verhältniss zwischen ihnen mehr als ein ruhendes zur Anschauung bringen. Vgl. S. 223. ff.

C. Die Liebe zu Christus. Auch sie wird als Halten seiner Gebote bestimmt (14, 15. 21. 15, 10. 14.) und setzt somit das gesetzgebende Amt Christi als Stifters der Gemeinde voraus. Dazu kommt aber das Handeln nach seinem Vorbilde (13, 13—17. 34. 15, 12. 13. 1 Joh. 2, 6. 3, 16. 4, 17.). Seine Gebote bestehen hauptsächlich in der Hinweisung auf die reine Lichtnatur Gottes (1 Joh. 1, 5.) und in dem bekannten Gebote der Liebe (13, 34. 13 — 17.); sein Vorbild bezieht sich ebenso auf seine Reinheit und Gerechtigkeit (1 Joh. 3, 3. 7.) und auf seine Liebe (s. oben), und ist deswegen besonders wichtig weil erst der thatsächliche Vorgang Jesu die volle Erkenntniss von Liebe und Heiligkeit möglich und wirklich gemacht hat (1 Joh. 3, 16. vgl. V. 8. Joh. 15, 5.). Liebe ist das Handeln nach seinen Geboten und seinem Beispiele dann wann es [nicht blos ein Glauben, Anerkennen, sondern] ein *ἔχειν καὶ τηρεῖν* (14, 21.), ein unverbrüchliches Halten und Beobachten ist; nicht einfach *ἀγαπᾶν*, sondern *μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ Χριστοῦ* oder *ἐν Χριστῷ* wird gefordert (15, 9. 10. 4.). — Pflicht für den Christen werden die *ἐντολαί* und das *ὑπόδειγμα Χριστοῦ* aus dem einfachen Grunde, weil das Bekenntniss zu ihm wesentlich auch ein Bekenntniss zu seiner thätigen Nachfolge, ein Bekenntniss zu ihm als der persönlichen Offenbarung auch der sittlichen absoluten Grösse (nicht aber vorherrschend ein Glaube an Sündenvergebung) ist. „Wer sündigt hat ihn nicht gesehen (d. h. das Bild des Erlösers der Welt ist nie, wie es doch soll,

als Vorbild vor seinem inneren Auge gestanden) und nicht einmal erkannt" (d. h. er weiss nicht was es auf sich hat, ein Schüler Jesu sein zu wollen), und wenn er dennoch sagt ich kenne ihn, so ist er ein Lügner, und in einem Solchen ist die Wahrheit nicht. „Wer an ihm zu halten vorgibt hat die Pflicht (ὀφείλει) selbst zu wandeln wie er gewandelt ist" (1 Joh. 3, 6. 2, 4. 6.). Von einer andern Seite wird diese Pflicht dargestellt, wenn (13, 13—16. 15, 18—25.) die Würde Christi sofern er Herr und Meister der Gemeinde ist als unbedingter Grund seiner Nachfolge für jeden Jünger geltend gemacht wird. Am schlagendsten aber geht die Nothwendigkeit der Liebe zu Christus daraus hervor dass man (15, 5 — Gleichniss vom Weinstock) „ohne ihn nichts thun kann". „Wie die Rebe keine Frucht bringen kann aus sich selber, wenn sie nicht an dem Weinstocke bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt; ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben." Es ist darum die Aufgabe an ihn als an den welcher allein zu Allem Kraft und Gedeihen geben kann fest und in jedem Augenblicke sich zu halten, sich an ihn anzuklammern und nie den Zusammenhang mit ihm zu verlieren (μείνατε ἐν ἐμοὶ) oder — die Sache anders angeschaut — ihn oder seine Worte in sich selber festzuhalten, ihn nicht aus sich fortzulassen (ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ). Verliert einer den Zusammenhang mit ihm, so hört alle Entwicklung seines geistigen Lebens auf; weiss er ihn sich zu bewahren, so geht sie fort und trägt reichliche Früchte (V. 5—8.). — Die Vergleichung mit dem Weinstock enthält aber auch das Zweite, dass das was Pflicht und Gesetz ist dem Willen zugleich die Kraft und den Trieb verleiht die Pflicht zu erfüllen. Die Rebe muss nicht nur im Zusammenhange mit dem Stock erhalten werden, sondern sie zieht aus ihm auch stets Nahrung und Wachsthum, der Christ muss an seinen Erlöser sich nicht blos anklammern, sondern in diesem Anklammern wird sein Geist zugleich auch gestärkt und erhoben; denn er klammert sich an an das persönliche Urbild der Heiligkeit und Liebe, an den Sieger über Sünde, Welt und Tod, an den ewigen Versöhner Aller mit Gott, an den Spender des heiligen Geistes, an den Fürsprecher bei Gott (15, 5, 7. 11. 15. 19. 16, 33. 14, 6. 1 Joh. 5, 5. ff.).

Auch hier wird das was Gesetz, Kraft und Trieb für den Willen ist zum Segen, indem die Liebe zu Christus eine reiche Erwiederung

findet. Wir kommen hier zu der höchsten Spitze welche das Verhältniss zwischen Gott und Mensch erreicht, zu ihrer persönlichen Vereinigung als Einzelner, zu dem Wohnungmachen des Vaters und Sohnes bei dem welcher Jesum liebt durch Halten an seinem Worte (14, 23.).*) De Wette bezeichnet diese Idee mit Recht als eine theokratische, deren höchste Erfüllung eine inwendige ist. 3 Mos. 26, 11. Jer. 7, 3 (vgl. Joel 2, 27. 3, 26. Ez. 37, 27. Ps. 132, 13. 14.) wird das Wohnen Jehova's bei seinem Volke als das höchste Zeichen seiner Gnade verheissen unter der Bedingung dass das Volk „seine Gebote halte" (vgl. besonders 3 Mos. 26, 3.), gerade wie bei Johannes, nur dass im Christenthum Gott nicht bloss bei einem Volk, bei einer Gemeinde, in einem Tempel (vgl. Joh. 4, 21. ff.), sondern bei dem Einzelnen wohnt, der durch Treue gegen ihn sich zu seinem Heiligthume geweiht hat. Das neue Testament geht schon dadurch über das alte hinaus, dass Gott im Logos auf menschliche Weise erscheint (*ἐν σαρκὶ*, nicht blos *ἐν δόξῃ*, wie im Tempel und vor den Propheten), und nun wiederum dadurch dass er bleibende Wohnung bei den Gläubigen nimmt (*μονή*), ihnen nicht wieder verschwindet (*ἐσκήνωσεν*). Das Wohnen des Logos auf Erden ist eine reale äussere Theophanie, welche das alte Testament noch nicht kannte; das Wohnen des Vaters und Sohnes bei den Gläubigen ist wieder eine innere Theophanie (*ἐμφανίζειν*, V. 21. 22.), wie bei den Propheten, aber eine bleibende, was sie bei diesen nicht war, und als innere doch wieder eine weit unmittelbarere Vereinigung mit Gott als sein Wohnen im Tempel es war, wo er dem Einzelnen immer noch äusserlich gegenüberstand. Auf eine andere Weise steht allerdings auch innerhalb des Christenthums Gott dem Einzelnen noch gegenüber, so lange nämlich der Letztere die Offenbarung seines Wesens und Willens (*ἐντολαί, λόγος Ἰησοῦ*) sich noch nicht vollkommen angeeignet hat;

*) *μονὴν ποιεῖσθαι* zeigt dass nicht blos ein *μένειν* dem Wesen nach, sondern ein wirkliches Herankommen (*ἐλευσόμεθα*) der Personen des Vaters und des Sohnes gemeint ist. *παρ' αὐτῷ* ist nicht neben ihm, in der Nähe, sondern bei ihm, d. h. (Joh. 1, 40: *παρ' αὐτῷ ἔμειναν*) in seiner Wohnung, in ihm als Wohnung gedacht.

ehe diess geschehen ist (also namentlich nicht schon durch den „rechtfertigenden Glauben") kann er sich mit Gott noch nicht eins fühlen, er erkennt ihn noch nicht deutlich (vgl. den Paragraph über die Erkenntniss) und kann sich selbst noch nicht als ein würdiges Wohnhaus des Allerhöchsten betrachten. Aber wenn er es dazu gebracht hat Jesum zu lieben, wenn er all sein Wissen und Wollen an ihn hingegeben, wenn nichts mehr in ihm lebt als sein Erlöser und dessen Wort, dann hört jene Entfernung auf, dann nahen ihm Vater und Sohn, kehren bei ihm ein (vgl. Apok. 3, 20.) und verlassen ihn nicht wieder, er ist mit ihnen in Einem Hause und er selbst ist dieses Haus, er lebt mit ihnen wie man mit einem Vater oder einem Freunde (15, 14. 15.) lebt, er sucht sie nicht mehr, sondern hat sie gefunden, er hat nach Vereinigung mit ihnen nicht mehr zu streben, sondern diese Vereinigung ist schon geworden und von nun an eben festzuhalten durch fortwährendes Leben aus ihr heraus. Diese Vereinigung ist zugleich die höchste Gnade (*χάρις* 1, 16. 17.) die Gott dem Menschen gewährt, die *ζωὴ αἰώνιος* im Diesseits. Die heilige Geschichte, das Verweilen Gottes bei den Menschen, wiederholt sich jetzt im Geiste dessen der von ihr vernommen, und mit dieser Hineinbildung des Aeusseren in das Innere ist für das Diesseits der ganze Prozess der Religion des Geistes, der unmittelbaren Vereinigung des Menschen mit Gott (Joh. 4, 21. ff.), vollendet. Jedoch nur für das Diesseits: denn die höchste Stufe der Seligkeit ist erst wieder die reale Anschauung des Vaters und des Sohnes im Jenseits (17, 24. 1 Joh. 3, 2.).

Ausserdem wird der Liebe zu Christus überhaupt die Liebe des Sohnes sowol als des Vaters verheissen, welcher Letztere durch die Früchte die sie trägt verherrlicht wird (15, 8.), nämlich die Erfüllung aller Bitten der Gläubigen (14, 21. 15, 7. 16. 16, 26. 27.) und die Gewissheit des einstigen Seins bei Christus, worin sich seine Nachfolge vollendet (12, 26. 13, 17.).

D. Die Liebe zu den Brüdern. Sie ist die Hauptsphäre des das Wesen Gottes und seines Sohnes verwirklichenden Willens, an welcher es sich zugleich bewähren muss ob die Richtung des Willens auf jenes Wesen wahrhaft und nicht blos den Worten nach vorhanden ist.

Die Liebe zu den Brüdern ist für den Christen Pflicht, weil er als Gottgeborener Gott der selbst Liebe ist es gleich thun (1 Joh. 4,

7. 16.), als ein durch die Liebe Gottes Erlöster diese zuvorkommende Liebe erwiedern (V. 9. 10. 19.), als Bekenner Jesu dessen Gebot und Vorbild befolgen muss (1 Joh. 2, 7. 3, 11. 2 Joh. 5. Joh. 13, 34. 15, 12. u. s. w. 1 Joh. 3, 16.). Nur wer liebt ist wirklich das wofür er sich hält und ausgibt, ein Gottgeborener (1 Joh. 4, 7.), bleibt in Gott und Gott in ihm (V. 16.), und kennt Gott (V. 7.), d. h. hat ein Bewusstsein darüber, was für einen Gott er anbete; wer nicht liebt, kennt ihn nicht, d. h. seine lieblose Gesinnung entfremdet ihn auch nach der Seite des Wissens dem Wesen Gottes, der die Liebe ist, so vollkommen dass er gar nicht den rechten Begriff von ihm haben kann und seine Behauptung ihn zu kennen zu einem leeren Vorgeben oder vielmehr zur Lüge herabsinkt (2, 4. 4, 20.). Noch tiefer geht Johannes ein, wenn er die Bruderliebe aus der Liebe zu Gott selbst ableitet. Ist die Liebe zu Gott in einem Christen vorhanden, so muss er auch seinen Bruder lieben, da beide auf gleiche Weise aus Gott geboren sind (5, 1.). Sagt ein Christ, er liebe Gott, so muss er auch seinen Bruder lieben — oder er lügt —: denn wenn in ihm die Liebe wirklich vorhanden sein, wenn sie der Grundzug seines Charakters geworden sein soll, so kann sie nicht blos auf Gott, sondern sie muss sich auch auf seinen Bruder richten, oder vielmehr, da Gott unsichtbar ist, da man seiner von uns fernen Person gar keine Liebe erweisen kann, ihn aber dennoch nicht blos negativ, durch Halten seiner Gebote, sondern auch positiv lieben soll, so kann man seine liebevolle Gesinnung gegen ihn nur dadurch ins Werk setzen, dass man sie an dem von Gott selbst uns dazu gegebenen, Gott in dieser Beziehung für uns vertretenden Objekte, an den Brüdern, ausübt (1 Joh. 4, 12.). Wenn diess geschieht, so „ist seine Liebe in uns vollkommen", das was Gott vermöge seines Wesens von uns fordert wahrhaft in uns wirklich. Wenn man der Person seines Bruders die Liebe versagt die man ihr erweisen kann weil man sie sichtbar vor sich hat, so thut man das Gleiche auch gegen Gott selbst, dem man weil er unsichtbar ist auf gar keinem andern Weg Liebe erweisen kann als eben durch Liebe zu den τέκνα θεοῦ, zu den sichtbaren Personen welche er gerade zu diesem Zwecke uns bestimmt hat (V. 20.). Es ist diess ein sehr wichtiger Satz. Ein Christ kann sich für seine Unthätigkeit oder gar für seine Lieblosigkeit gegen seine Mitchristen nicht etwa darauf berufen, dass er für sich Gott liebe, in seinem Innern mit ihm

verkehre, im Glauben seine Versöhnung mit ihm habe; diess Alles ist nichtig und unwahr, man kann nicht s. z. s. ins Unsichtbare hinein lieben, sondern diese Liebe zum Unsichtbaren bewährt sich durch die Liebe zum Sichtbaren, die Selbstsucht ist dann erst vernichtet wenn thätige Aufopferung für den Nächsten ins Dasein tritt. Endlich — und hier tritt der S. 212 berührte Punkt ein, dass das christliche Leben des Einzelnen zu seinem eigenen Bestehen die Unterstützung aller Anderen bedarf — „bleibt nur wer seinen Bruder liebt im Lichte, und es ist kein Aergerniss in ihm“ (2, 10.), d. h. (vgl. Lücke) nichts worüber das christliche Leben zu Fall kommt, gehemmt, unterbrochen wird. Das Bleiben in der Liebe zu den Uebrigen ist die Bürgschaft dafür dass man vor Irrthum und Sünde bewahrt bleibt; denn in der Gemeinde allein ist Gottes Wort zu finden, „wir sind aus Gott, wer Gott kennt hört auf uns, wer nicht aus Gott ist hört nicht auf uns, daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrthums“ (4, 6.). „Wer seinen Bruder hasst, der ist noch in der Finsterniss und wandelt in der Finsterniss und weiss nicht wohin er geht, denn die Finsterniss hat sein Auge verdunkelt“ (2, 9. 11.), er wird durch nichts mehr auf dem rechten Wege gehalten, er hat den Zusammenhang mit der Wahrheit verloren, er ist einsam und der Unwahrheit verfallen, er ist durch seine Lossagung von der Gemeinde in das Heidenthum zurückgesunken. Aus allen diesen Ursachen ist die Bruderliebe unumgängliche Pflicht.

Diese Bruderliebe hat zwei Seiten, eine theoretische und eine praktische. „Von Anfang an hatten wir das Gebot dass wir einander lieben sollen, und das ist die Liebe, dass wir wandeln nach seinen Geboten. Das ist das Gebot, wie ihr von Anfang gehört habt, dass ihr in demselben wandeln sollet; denn viele Verführer sind in die Welt ausgegangen, die welche nicht bekennen dass Jesus Christus im Fleische komme“ (2 Joh. 5 — 7.). D. h. das alte Gebot dass wir einander lieben sollen heisst nichts Anderes als dass wir in dem bleiben was er uns zu glauben geboten hat (diess bedeutet *ἐντολή* Joh. 12, 49. 50. und besonders 1 Joh. 3, 23: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*), dass wir bei dem rechten Glauben, bei dem Glauben der Gemeinde (*ἀλλήλων*) verharren. Von dieser Seite fasst der Presbyter das Gebot der Liebe auf, weil

falsche Lehrer aufgetreten sind, welche von den ἐντολαὶ θεοῦ oder was dasselbe ist von der Gemeinde sich getrennt haben. Die Bruderliebe besteht wesentlich auch in der Rechtgläubigkeit, das Verlassen des rechten Glaubens ist eine Verletzung von jener; so gewiss die Christen einander lieben, so gewiss müssen sie auch bei Einer Lehre beharren und nicht in verschiedene Parteien auseinandergehen, die Bruderliebe ist das sicherste Mittel gegen alle Häresie, der theoretische Irrthum ist eigentlich ein praktischer, nämlich Mangel an Liebe und Treue gegen die Mitchristen.*) Man muss schon diesen zu Gefallen keine andere Lehre als die der Gemeinde aufstellen und befolgen. Nur wenn wir uns lieben, sagt 1 Joh. 4, 12, bleibt Gott oder bleibt das woran wir das Bleiben Gottes in uns erkennen (V. 13. 15.), sein Geist (V. 13.) und der Glaube dass sein Sohn wirklich (nicht blos scheinbar) in die Welt gekommen sei und sie erlöst habe oder was dasselbe ist dass der Mensch Jesus zugleich der Sohn Gottes gewesen, in uns. Wenn die Gemeinde sich nicht mehr liebt, wenn die Christen aufhören einander als Erlöste und als vor der Welt bevorzugte Kinder Gottes anzusehen und zu behandeln, so wird auch das Bewusstsein der Erlösung, d. h. der Geist (V. 13.) der von einer Erlösung durch Blut zeugt (5, 6.) und der Glaube an die apostolische Verkündigung von Jesus (V. 14—16.) schwinden. Oben, bei der Rechtgläubigkeit (S. 243.), hatten wir das Umgekehrte, der falsche Glaube, der Doketismus, die Läugnung der Menschheit des Χριστός oder der Gottheit des Ἰησοῦς raube der Christenheit die Gewissheit der Versöhnung mit Gott, des Vorzugs vor der Welt und des ewigen Lebens (5, 4—12. vgl. 2, 25.) und damit auch des γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ (5, 3.). Jetzt heisst es, die falsche Gesinnung, die Lieblosigkeit welche in den Brüdern die γεγεννημένοι ἐκ θεοῦ nicht mehr anerkennt (5, 1.), raube der Christenheit auch ihren Glauben an den Ἰησοῦς Χριστός, welcher eben dazu erschien, um die Liebe Gottes zu zeigen und sie den Erwählten zu gute kommen zu lassen. Mit der Lehre geht auch die Gesinnung, mit der Gesinnung auch die Lehre verloren; so eng hängen Theorie und Praxis zusammen. Auch Glaube und Geist sind nicht ruhende Substanzen im Menschen, sondern müssen fortwährend hervor-

*) Man muss die Worte so auffassen; sonst ist darin kein Fortschritt, sondern ein reiner Zirkel, vgl. de Wette zu d. St.

gebracht und erhalten werden durch die Liebe. Darum ist sie dem Verfasser so wichtig.

Die Liebe muss aber auch praktisch sein, die Noth des leidenden Bruders lindern (3, 17.), ja sich nicht weigern (unter Verfolgungen 3, 13.) das Leben für ihn hinzugeben (V. 16.). Sonst ist die Liebe nur eine Liebe „mit Worten und mit der Zunge", nicht aber „in der That und Wahrheit". Eine Liebe in Wahrheit aber muss sie sein, weil bei dem Christen, dem Bekenner zur Wahrheit, zur wahren Religion, Alles, vom Wissen bis auf das Thun hinaus, wahr sein muss. Die Liebe ist nur dann wahr, wenn sie sich nicht weigert thätig sich hinzugeben; darum muss auch diess geschehen, und dann erst haben wir das Bewusstsein, der Wahrheit schlechthin anzugehören, vor Gott Gnade zu finden (V. 19.). Man sieht, nichts ist weniger johanneisch als eine Theorie welche eines der Momente des Christenthums, sei es nun der Glaube oder die Werke, herausreisst und als alleinige Bedingung der Seligkeit fixirt. Einen solchen Unterschied kennt Joh. gar nicht, namentlich sind die guten Werke bei ihm sowol nothwendig um „gerecht" zu sein (1 Joh. 3, 7. Joh. 14, 21.) als auch vollkommen möglich (1 Joh. 3, 9. 4, 12. 5, 3. 18.).

Jedoch, so gewiss es ist dass Jeder der aus der Wahrheit sein oder den unsichtbaren Gott lieben will diess an der Bruderliebe bewähren muss, so gewiss ist auf der andern Seite auch jede Liebe zu den Brüdern (das Halten an der Gemeinde, Barmherzigkeit, Wolthätigkeit u. s. w.) nur dann eine wirkliche Liebe zu ihnen als Kindern Gottes, wenn sie mit der Liebe zu Gott, mit dem Halten seiner Gebote verbunden ist (1 Joh. 5, 2.). Ein Verführer zu Irrthum*) oder Sünde, welcher den Geboten Gottes an Jesus zu glauben (3, 23.) und heilig zu leben (1, 5. ff.) zuwiderhandelt, kann auch seine Brüder nicht wahrhaft lieben, da er sonst Beides unterlassen würde, wiewol er sich den äusseren Anschein der Bruderliebe gibt. Es gibt wahre, es gibt aber auch falsche Gemeindeglieder.

Da die Bruderliebe mit der Liebe zu Gott und Christus eins ist, so ist auch das was Kraft und Antrieb zu ihr verleiht dasselbe

*) Ein Beispiel dazu liefert uns Ignatius, der Smyrn. 5. in Bezug auf die Doketen sagt: *τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον;*

wie bei dieser. Nur kommt dazu dass die Anerkennung jedes Christen als *γεγεννημένος ἐκ θεοῦ*, als *ἀδελφός* nicht blos gebietet ihn zu lieben, sondern auch von selbst dazu veranlasst (1 Joh. 5, 1.), und dass das *ἐν φωτὶ μένειν* (2, 10.) nicht blos beabsichtigtes Ziel der Liebe, sondern umgekehrt auch Ursache derselben sein kann. Ebenso ist der Bruderliebe als *ἐντολὴ τοῦ πατρός* (2 Joh. 4.) und *Χριστοῦ* (13, 34.) natürlich auch derselbe Segen verheissen, wie dem *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* überhaupt, insbesondere das *μεταβεβηκέναι εἰς τὴν ζωὴν* (1 Joh. 3, 14. vgl. S. 250.), das gute Gewissen (V. 19. ff.) und die Gebetserhörung (V. 22.), und ausserdem eben wieder jenes *μένειν ἐν φωτί*, die Bewahrung vor todbringender falscher Lehre und Verführung (2, 10.).

§. 3.
Gnadenmittel. Vgl. S. 242.

1. Bekenntniss der Sünde. — Wenn im Leben des Christen Sünden vorkommen (*ἐάν τις ἁμάρτῃ* 1 Joh. 2, 1.) — was Johannes niemals als nothwendig und unvermeidlich ausspricht (vgl. 3, 9. 5, 2. 18. 2, 14.) —, so ist, um die von Christus für alle Sünden gestiftete Versöhnung sich anzueignen, das Bekenntniss nothwendig (1 Joh. 1, 9.). Die Leugnung der begangenen Sünden ist Lüge und Selbsttäuschung, ja frevelnder Widerspruch gegen Gott und sein Wort (V. 6. 8. 10.). Reinigung von der Sünde oder Vergebung derselben ist nur möglich, wenn man nicht leugnet, nicht von der Wahrheit in das Dunkel der Lüge zurückflieht, sondern bekennt, der Wahrheit die Ehre gibt, durch Offenheit und Aufrichtigkeit in dem hellen, nichts verbergenden und fürchtenden Lichte des Tages bleibt. Die Sünde ist zwar schon ein *περιπατεῖν ἐν σκότει*, es bedarf zu letzterem nicht erst des *ψεύδεσθαι* (*οὐχ ὁμολογεῖν*); aber das Bekennen, das Eingestehen ist auch wieder ein *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί*, bringt den Sünder wieder in die Sphäre des Lichts, der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit und damit zugleich — diess scheint der Zusammenhang zu sein — in die Sphäre der Gnade, so dass ihm Vergebung werden kann. Wer nicht bekennt, sondern leugnet, sagt sich von Gott entschieden los und kann von ihm darum auch keine Gnade erwarten, der Tod Jesu ist für ihn fruchtlos: wer bekennt, der erkennt Gott als Richter an, wendet sich ihm wieder zu und erhält in Folge

davon die Sündenvergebung, das Blut des Reinen nimmt seine Befleckung hinweg, sie ist verziehen. Die Sünde welche bekannt wird ist nicht mehr σκότος, d. h. Beharren in Feindschaft gegen Gott, sondern selbst schon φῶς (πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν Eph. 5, 13.), d. h. in ihrer Nichtigkeit und Strafwürdigkeit anerkannt, das Bekenntniss ist die erste Rückkehr zu Gott, und ihm lässt dieser das Verdienst Jesu zu Gute kommen.*) Auch die Sündenvergebung erhält der Christ nur unter der Bedingung (ἐὰν 1 Joh. 1, 7. 9.) dass er selbst sich derselben würdig mache; jedoch nicht etwa durch Büssungen (vgl. 1 Kor. 5, 5. 11, 32.) oder durch sakramentliche Handlungen (Jak. 5, 14. 15. Hebr. 10, 23. 6, 2.), sondern durch den ein-

*) Die Verse 8 und 10 verhalten sich zu Vers 6 wie das Besondere, Erklärende zum Allgemeinen und Unbestimmten, ebenso V. 9 zu V. 7. Dass der Gedanke von V. 6 zweimal (V. 8 und 10.), der Gedanke von V. 7 nur einmal wiederkehrt, darf uns nicht irre machen, da es Joh. vorzüglich darum zu thun ist, das Gottwidrige des Leugnens der Sünde einzuschärfen. In Folge dieses Verhältnisses der Sätze untereinander ist zwischen καθαρίσαι ἀφ' ἁμαρτίας oder ἀδικίας und ἀφεῖναι τὰς ἁμαρτίας kein Unterschied zu machen, und ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας (V. 9.) unter den allgemeinern Gedanken des περιπατεῖν ἐν φωτί (V. 7.) zu stellen, wie oben geschehen ist. — Eine heiligende Kraft des Blutes Jesu (Lücke z. d. St.) ist durch nichts angedeutet, weder hier noch sonst bei Johannes. Auch 2, 1. 2 ist von Jesus nur als von dem παράκλητος und ἱλασμός die Rede, und doch schliessen diese Verse den ganzen Abschnitt, daher zu erwarten wäre dass auch jene heiligende Kraft noch einmal erwähnt würde, wenn ihrer oben in dem καθαρίζειν gedacht war. V. 7: „wenn wir im Lichte wandeln, gegen Gottes Heiligkeit und Wahrhaftigkeit nichts verstossen, sie vielmehr an uns selbst darstellen, so bleiben wir wahrhaft in der christlichen Gemeinde, und die reinigende Kraft des Bluts Jesu kommt uns zu Gute, so oft wir sündigen". Diess wird V. 9 so angewendet: „wenn wir unsere Sünden bekennen, so vergibt er sie und reinigt uns so von aller Untugend, die Vergebung ist eben das Mittel der V. 7 verheissenen Reinigung". Durch die Beifügung des καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς κ. τ. λ. will Joh. den Leser auf V. 7 zurück verweisen, andeuten dass mit dem in V. 9 Gesagten das in V. 7 Aufgestellte (τὸ αἷμα — ἁμαρτίας) nun wirklich erreicht und vollkommen bestimmt sei.

fachen, rein geistigen Akt der Anerkennung seines wahren Verhältnisses zu Gott.

Das Wandeln in Finsterniss, Sünde und Weigerung des Bekenntnisses, hebt, wie aus den Worten *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων* hervorgeht, auch die Gemeinschaft mit der Kirche auf; das Wandeln im Lichte ist eine Wiederherstellung derselben. In der Stelle 5, 14. ff. erscheint es als stehende Sitte für die sündigenden Brüder zu beten. Die Worte *καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον* zeigen dass mit jeder Sünde die *ζωή* (die Seligkeit) verloren ist und durch einen eigenen Gnadenakt Gottes, um den die Gemeinde bittet, wiederhergestellt werden muss. Wir befinden uns hier auf dem Boden einer sehr strengen Kirchenzucht.

Es gibt jedoch auch eine Sünde zum Tode (V. 16.). Für sie soll Niemand eine Fürbitte einlegen, ohne Zweifel (Lücke z. d. St.) „damit die heilige Gerechtigkeit Gottes im christlichen Bewusstsein nicht geschwächt und verdunkelt werde (vgl. 1 Sam. 2, 25. Jer. 14, 11. 15, 1. ff.)". Ob Gott diese Sünde vergeben will oder nicht, bleibt dahingestellt. Auch liegt in dem *οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήτε* „keineswegs dass man nicht für ihre Bekehrung beten solle, man solle sie nur nicht als christliche Brüder betrachten und nicht in dem Sinn für sie beten in welchem diese, der ihnen Allen noch anklebenden Sünde sich bewusst, gegenseitig für einander beten" (Neander, II. 782. Anmerk. 1.), d. h. man darf für solche Sünder nicht anders beten als man z. B. für die Bekehrung der Heidenwelt betet (vgl. 2, 2.). Lücke nimmt nach Joh. 3, 36. 5, 24. 1 Joh. 3, 14 Unglauben und kainitische Lieblosigkeit als die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* an. Der Sache nach hat er Recht, da sich in den johanneischen Schriften keine grössern Sünden vorfinden als diese beiden. Nur ist, weil es nicht heisst *εἰσὶν ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον*, eine einzige Sünde zu finden, welche jene beiden in sich enthält. Und diese ist eben die eine von ihnen, die Lieblosigkeit, welche, wie wir gesehen haben, sowol Irrlehre als thätige Verletzung der Bruderpflicht in sich enthält. Die Irrlehre ist die grösste Sünde weil sie zugleich der Gemeinde schadet, sie zu todbringenden Irrthümern verleitet (*πλανᾷ* 2, 26. 3, 7. 4, 6.). Auch scheint nicht gerade kainitische Lieblosigkeit, d. h. ein leiblicher Mord, an einem Bruder verübt, gemeint zu sein, sondern Lieblosigkeit überhaupt, die an Schuld allerdings dem Morde gleich

ist (3, 15. 12.), und vielleicht (3, 16.) namentlich die Weigerung den Märtyrertod zu sterben, welche so leicht mit Apostasie (5, 21.) sich verband. Hauptsächlich aber scheint Johannes eben die Irrlehrer im Auge zu haben, die *ψευδοπροφῆται* (4, 1.), welche auch im alten Testament mit dem Tode bestraft wurden (5 Mos. 18, 20.), die *ἀντίχριστοι*, d. h. die Werkzeuge des Teufels (*ψεῦσται* 2, 22. vgl. Joh. 8, 44. 1 Joh. 4, 4: *νενικήκατε αὐτούς, τοὺς ψευδοπροφήτας, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ*, „als der Fürst der Welt", sc. von dem sie gesandt sind), die als solche *εἰς ἀπώλειαν* (*θάνατον*) *ὑπάγουσιν* (1 Joh. 3, 15. Apok. 17, 8. Phil. 1, 28. 19. 2 Thess. 2, 3 — 12. Dazu stimmt auch der zweite Brief, welcher die Begrüssung und gastliche Aufnahme der Irrlehrer verbietet, weil schon die geringste Gemeinschaft mit ihnen auch eine Gemeinschaft mit ihrem argen Treiben sei (V. 10. f.).

2. Das Gebet. — Christus verheisst den Seinigen die Erhörung alles Gebetes das sie in seinem Namen an den Vater richten werden (14, 13. 15, 7. 16. 16, 23. 26.), und fordert sie demnach auf, zu beten, der Erfüllung gewiss (16, 24.). Im ersten Brief erscheint das Gebet als stehende Sitte (3, 22. 5, 14. ff.). Sein Inhalt ist als ein solcher vorausgesetzt, der im Namen Christi vorgebracht werden kann (in obigen Stellen aus dem Evangelium) oder überhaupt als ein dem Willen Gottes gemässer (1 Joh. 5, 14.). In den betreffenden Stellen ist das Bitten um Sündenvergebung (3, 21. 22. 5, 14. ff.), um glücklichen Erfolg (*καρπός*) des Wirkens für die Sache des Christenthums (15, 16. 7. 8.), vielleicht auch um Kraft Wunder zu thun (14, 12. 13.) angedeutet. Die Erhörung solcher Gebete ist ebensosehr eine Verherrlichung Gottes in dem Reiche seines Sohnes (14, 13. 15, 8.), als die höchste *χαρά* und *παῤῥησία* für seine Bekenner (16, 24. 1 Joh. 5, 14.). Die Angemessenheit des Gebets an den Willen Gottes oder Christi ist zugleich die objektive Bedingung seiner Erhörung; die subjektive ist das gute Gewissen des Betenden (1 Joh. 3, 19 — 22. 5, 14.), d. h. dass er sich sowol überhaupt zu der Zeit da er sich an Gott wendet als auch in der Absicht seines Gebetes selbst keiner Verfehlung gegen Gottes Willen bewusst ist (s. die ang. Stellen). Eigenthümlich ist es Johannes, dass die Erhörung unmittelbar mit dem Gebete gegeben ist, wenn das Gebet ein rechtes war (1 Joh. 5, 15. vgl. Joh. 16, 24.). Wer recht gebetet

hat, z. B. um Sündenvergebung, der weiss dass er das hat um was er betete. Darin liegt auf der einen Seite wieder jene absolute Gewissheit des Versöhnt- und Einsseins mit Gott, auf der andern aber auch diess dass Johannes an gar keinen andern Inhalt des Gebetes denkt als an einen geistigen, religiösen und sittlichen (vgl. Joh. 15, 8. 16. 1 Joh. 5, 16. 17.), nicht aber an zufällige Hoffnungen und Wünsche, deren Erfüllung lange auf sich warten lässt.

3. Das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu. — Auch die *ζωὴ αἰώνιος*, im Sinne des ewigen Fortlebens, des Niemalssterbens, wird nur unter der Bedingung mitgetheilt, dass man sich dieselbe durch ein von Jesus dazu angeordnetes Gnadenmittel, durch das Essen seines Fleisches und Trinken seines Bluts aneignet. Joh. 6. *)

*) Schulz (Lehre vom Abendmahl, S. 155. ff.) wendet gegen eine wörtliche Auffassung ein, bis V. 50 sei offenbar Alles uneigentlich; von hier an solle nun auf das Abendmahl übergesprungen sein, da doch V. 58 zu *ἄρτος* zurückgegangen und die mit *ἡ σάρξ μου* beabsichtigte Vorstellung mit der bei *ἄρτος* zu Grund liegenden identifizirt werde. Dagegen ist zu bemerken, dass im ganzen Kapitel ein Fortgang vom Allgemeinen zum Einzelnen stattfindet, wie oben S. 7. 8 nachgewiesen ist. Bis V. 30 ist Alles noch unbestimmt, nicht aber uneigentlich, mit den Worten *καὶ ὁ ἄρτος δὲ* fängt die Bestimmung an, und V. 58 ist der *ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ* um die Bestimmung dass er das Fleisch Christi sei bereichert (*οὗτός ἐστιν*), nicht aber diese wieder fallen gelassen. — Ferner, *ἡ σάρξ μου* könne nicht das Leibesfleisch Jesu sein, das nur einen sehr geringen Theil seines Ichs ausmache. Aber das Essen seines Fleisches soll ja nur das Mittel sein, sein ganzes Ich sich anzueignen (V. 53 — 56.). — *σάρξ καὶ αἷμα* können nicht von etwas Todtem stehen, die Rede Jesu könne sich also nicht auf die erst zukünftige Abendmahlsfeier beziehen, es sei vielmehr von einem Geniessen des lebendigen Christus die Rede. In dieser Beziehung bemerkt Olshausen z. d. St. sehr richtig, die ganze Rede Jesu habe Bezug auf seine verklärte Leiblichkeit: wenn man mit der Schrift annähme dass der Herr auf dem Thron seiner Herrlichkeit zur Rechten des Vaters mit seiner heiligen Menschheit erhöht ist, so würde der wahre Sinn unserer Stelle nie verkannt sein; V. 63 sei *ἡ σάρξ* nicht „mein Fleisch“, sondern nur gegen grob kapernaitische Ansichten von dem Essen desselben; „sein Fleisch isst man nicht mit dem Mund des Leibes, sondern mit dem Mund

Die Welt hat kein Leben; es ist vielmehr in Jesus verschlossen; wer es empfangen will, kann es nur von Jesus empfangen (V. 27. 32 49. 50. 51. 57. vgl. S. 107.). Jesus und ζωή sind eins; für die Welt ist die ζωή nur vorhanden als der ζῶν υἱὸς θεοῦ, der in ihr erschienen ist (V. 27. 35. 51. 57.). Das Leben kann ein Mensch

des Glaubens; erst wo durch die innere Taufe des Geistes ein neuer Mensch geboren ist, erst da ist das Organ um den heiligen Leib des Herrn zu empfangen", d. h. weil von dem künftigen, erst nach dem Tode Jesu zu geniessenden Abendmahle die Rede ist, darum ist das Fleisch das in demselben genossen werden wird nicht ein todtes, im Gegentheil ist es erst dann ein recht lebendiges, weil Christus in demselben (20, 27.) aufersteht und gen Himmel fährt (V. 62. 63.). — Die Verse 53 — 56 sind unerklärlich, wenn sie nicht wörtlich aufgefasst werden. Woher so oft σὰρξ καὶ αἷμα, ἐσθίειν und πίνειν und namentlich (vgl. Olshausen) das stärkere τρώγειν? woher V. 55 „mein Fleisch ist in Wahrheit (ἀληθῶς) eine Speise", oder nach der andern Lesart „ist eine wahrhafte", d. h. wirklich, wie die Speise es soll, nährende „Speise", wenn mit diesen Worten nicht ein Zweifel ob das Fleisch Christi eine Speise sei, was es auf den ersten Anblick allerdings nicht ist, abgewehrt werden soll? Entscheidend ist aber V. 56. Wenn σὰρξ καὶ αἷμα nur Symbol für die Person des fleischgewordenen Logos sein sollen, so sinkt der Satz zu der leeren Tautologie herab: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ — wer mich sich aneignet, der hat mich sich angeeignet. Offenbar muss der Subjektbegriff (τρώγειν καὶ πίνειν) ein anderer sein als der Prädikatbegriff. — Die ganze Stelle ist, wie jeder sich gestehen muss, der keine dogmatischen Vorurtheile mitbringt, so beschaffen dass sie gerade das wirkliche Essen und Trinken recht einschärfen will; einen andern Eindruck macht sie nicht, man hat diess eigentlich gar nicht besonders zu beweisen, ebenso wenig als z. B. in dem Wort ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο an einem Verstehen im eigentlichen Sinne gezweifelt werden kann. Die Nothwendigkeit einer uneigentlichen Auffassung müsste mit viel schlagenderen Gründen erhärtet werden, als bis jetzt geschehen ist, und ausserdem müsste man erklären, woher auf einmal diese gehäufte Symbolik V. 53. ff. komme, warum gerade diese Ausdrucksweise gewählt worden sei. — Lücke's Einwendung, die hier vorgetragene Theorie würde nicht mit der Abendmahlsvorstellung übereinstimmen, beweist eben dass Johannes in seiner Vorstellung von der gewöhnlichen, nach 1 Kor. 11 gebildeten (welche L. II, 158 anführt) abweicht.

sich nur aneignen, wenn er diese Person des Lebens, wenn er Jesus selbst sich aneignet (V. 57.), wie dieser selbst nicht leben würde, wenn nicht auch ihn eine andere Person, ein Höherer als er, der Vater, fortwährend im Leben erhielte (ζῶ διὰ τὸν πατέρα). Die Person Jesu aber kommt in einen Menschen dadurch dass derselbe sein Fleisch isst und sein Blut trinkt (V. 56.). Darum ist sein Fleisch und sein Blut eine rechte (ἀληθής, ihrem Begriff das Erhaltende zu sein entsprechende) Speise und ein rechter Trank (V. 55.), sie verleihen das ewige Leben (V. 54.), und nur unter der Bedingung dass man dieselben isst und trinkt hat man dieses Leben (V. 53.) oder die Gewissheit der Auferstehung. Christus ist das ewige Leben und theilt sich und durch sich dieses mit blos durch das Medium seines geopferten Fleisches und Blutes; er opfert sein Fleisch gerade zu diesem Zwecke (V. 51.), durch seinen Tod verliert es die Unmittheilbarkeit welche es hat so lange Jesus ein für sich seiendes, Andern gegenüberstehendes Individuum ist (s. S. 200.), und gewinnt es zugleich die Unvergänglichkeit welche es Andern mittheilen soll, sofern der Tod des Logos nichts Anderes als der Hinaufgang zu Gott (V. 61. 62.), d. h. die Vernichtung seiner Sterblichkeit und damit auch die Verklärung seines Körpers zu ewigem Bestehen ist. Durch das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi erhält daher der Mensch, obwol er vor der Hand vergängliches Fleisch und Blut bleibt, ein unvergängliches Fleisch und Blut in sich (V. 57.), um dessen willen er vom Tode wieder auferweckt werden wird (V. 44.). Dieses Essen ist aber kein gewöhnliches Essen, sondern ein Essen das im Gebiete des Geistes, des Ueberirdischen vorgeht und nur in ihm begriffen werden kann; die Dinge von denen hier die Rede ist sind Geist und Leben, übermenschliche und unvergängliche Dinge, wie z. B. die ζωή des Vaters es ist; der menschliche Körper erhält eine übermenschliche und unvergängliche Nahrung und wird dadurch selbst zur Möglichkeit der Wiederbelebung und eines höheren Daseins erhoben (V. 63. 52. 27.). Die Menschwerdung des Logos ist in dieser Beziehung nicht blos geistige Geschichte, sondern ein realer Prozess, durch welchen in die Welt ein neues Lebenselement eingesenkt wird (V. 33.); an diesem Prozesse nimmt der Theil welcher Fleisch und Blut Christi geniesst, er wird durch diesen Genuss ein Bestandtheil Christi und Christus ein Bestandtheil seiner (ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ). Die Wirkung des

Genusses ist eine physische, die Auferstehung. Der Genuss selbst aber ist ein hyperphysischer, es muss alle Vorstellung einer physischen Nahrung entfernt werden (V. 27.), der Geniessende muss mit dem Geist (V. 63.) erfüllt sein; sonst begreift er weder den ganzen Hergang noch erhält er mit dem Fleisch Christi zugleich das Leben das damit gegeben ist. — Weiter hat Johannes die Abendmahlslehre nicht ausgebildet. Den Ritus der Eucharistie nennt er nicht, ohne Zweifel weil derselbe etwas schon längst Uebliches und allgemein Bekanntes war. Vielleicht rechnet er ihn, wie die Lehre vom *λόγος*, welches Wort gleichfalls in den Reden Jesu nicht vorkommt, zu demjenigen was erst der Paraklet gelehrt hat.

Wir haben das Leben des Einzelnen zum zweiten Male bis zu seiner letzten Spitze, zur *ζωὴ αἰώνιος*, verfolgt, mit welcher es schon ins Jenseits hinüberreicht, und gehen jetzt zu der Gemeinde über, ohne welche, wie sich gezeigt hat, auch der Einzelne nicht gedacht werden kann. Vgl. S. 211. f.

ZWEITE HÄLFTE.

Das christliche Leben der Gemeinde.

§ 1.

Verhältniss zwischen dem Einzelnen und der Gemeinde.

Der Einzelne ist von der Gemeinde bis auf einen gewissen Grad abhängig in theoretischer und praktischer Hinsicht. „Wir sind aus Gott; wer Gott kennt hört uns; wer nicht aus Gott ist, hört uns nicht. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und des Irrthums“ (1 Joh. 4, 6.), d. h. eine Lossagung von der Lehre der Gemeinde ist eine Lossagung von Gott selbst, die Gemeinde hat wirklich die rechte Lehre und weiss diess gewiss weil sie den Geist besitzt (5, 6. 4, 13. 3, 24.). Ebenso ist jede praktische Lossagung von ihr auch eine Lossagung von Gott, ein Rückfall ins Heidenthum; denn die Uebrigen von denen man sich lossagt sind *γεγεννημένοι ἐκ θεοῦ* (2, 9—11. 5, 1.). Dem Halten an der Gemeinde (*ἀγάπη*) kann da-

her das ganze Heil zugeschrieben werden (3, 14: *μεταβεβήκαμεν εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς*); es bewahrt vor Verführung jeder Art (2, 10.) und erhält den Einzelnen im Lichte, im Besitze Gottes und seines Geistes (4, 12. 13.). Alles was der Gläubige ist das ist er zugleich durch die Gemeinde; denn diese ist Sitz der Wahrheit und der Ort wo die Hauptpflicht des Christen, die Liebe, ausgeübt werden muss.

Zunächst rührt diess daher dass Johannes voraussetzt, die Gemeinde im Ganzen sei auf dem rechten Wege begriffen. An sich ist das Verhältniss des Einzelnen zu Gott und Christus nicht durch die Gemeinde vermittelt; nur eben jetzt da die Gemeinde einmal in dem rechten Verhältnisse zu beiden ist, muss natürlich auch der Einzelne wenn er in diesem sein will mit der Gemeinde eins sein. Auch der entgegengesetzte Satz, dass das Verhältniss des Einzelnen zur Gemeinde durch sein Verhältniss zu Gott und Christus vermittelt ist, kommt ausdrücklich zur Sprache; wer an Jesus nicht glaubt, ist ein Irrlehrer und darum aus der Gemeinschaft auszuschliessen (2, 22. 4, 1—3. 2 Joh. 9.). Die Lehre der Gemeinde ist deswegen die wahre, weil sie die uranfängliche Lehre, die Lehre Christi und seiner Apostel selbst ist (1, 1—3. 5. 2, 7. 20. 24. 25. 27. 3, 11. 2 Joh. 5. 6. Joh. 15, 26. 27. 16, 13.). Allein die Lehre vom Paraklet hat bei Johannes nothwendig und für alle Zeiten (14, 26. 2 Joh. 2 *εἰς τὸν αἰῶνα*) den Sinn, dass an keine Verschiedenheit zwischen der Lehre der Gemeinde und dem von Christus selbst Herrührenden je gedacht werden könne. „Der Geist ist das Bezeugende, denn der Geist ist die Wahrheit. Der Geist und das Wasser und das Blut, diese Drei sind in Eins,“ die Wahrheit der gegenwärtigen Lehre der Gemeinde ist so gewiss dass sie oder das *πνεῦμα* neben Wasser und Blut, d. h. neben der Geschichte Jesu, als ein Drittes mit gleicher Richtigkeit Bezeugendes, mit gleicher Nothwendigkeit Anzuerkennendes gesetzt werden muss (*τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες κ. τ. λ., τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν*). Das Zurückgehen auf den Anfang (Protestantismus) und die Behauptung selbstständig die Wahrheit auch in der Gegenwart jeden Augenblick von oben, vom heiligen Geiste zu erhalten (Katholicismus) liegen noch in einander. Man weiss die Wahrheit aus der apostolischen Verkündigung; aber nicht allein aus ihr, sondern auch aus dem fort-

während Aufschlüsse ertheilenden heiligen Geist (15, 26. 27.); alle Lehre kann man prüfen nicht allein an ihrem Verhältnisse zur Person Jesu (1 Joh. 4, 1 ff.), sondern ebenso sehr auch an ihrem Verhältnisse zur Lehre der Gemeinde, zu dem was der Geist ihr fortwährend sagt (5, 6. ff.); wer die Wahrheit erfahren will, kann sich gleich gut an Beides, entweder an die apostolische Verkündigung oder an die Kirchenlehre halten, er erfährt sie bei beiden. Evangelische Geschichte und Lehre des Geistes bilden bei Johannes eine gediegene Einheit, in welcher von einem Unterschiede nicht die Rede sein kann und darf, eine Einheit, wie wir sie im johanneischen Evangelium vor uns haben. Denn die evangelische Geschichte ist wesentlich auch Verheissung des Geistes (Joh. 14—16.), der nun wirklich vorhandene Geist ist also mit ihr vollkommen „eins," und der Geist ist wesentlich Erzähler (14, 26.) und Ausleger (16, 14.) einer Geschichte Jesu, man hat diese gar nicht ohne ihn und er tritt gar nicht auf ohne auch sie zu geben. Und dieses Verhältniss spricht Johannes nicht blos von seiner Gegenwart aus, sondern in alle Ewigkeit wird in der Gemeinde der Geist übernatürliche Offenbarungen mittheilen, in alle Ewigkeit wird es nicht blos eine Erinnerung an Jesus und die Apostel (Schrift), sondern eine fortdauernde, mit dem apostolischen Zeugniss allerdings in Einheit bleibende, gegenwärtige Erkenntnissquelle der Wahrheit geben (Geist der Kirche), — 14, 16. 26. 15, 26. 27. 16, 13—15. Dagegen ist davon keine Rede dass es in der Gemeinde Einzelne gäbe, welche die Wahrheit in höherem Maasse, in besonderem Sinne besässen. Nicht einmal die Apostel haben sie allein besessen, sobald der Paraklet erschien (15, 26. 27.); vielmehr hat jeder Einzelne von Christus selbst den Geist der Wahrheit, auch Johannes will Keinem etwas schreiben das dieser nicht schon wüsste (1 Joh. 2, 20. 21.). Alle sind in dieser Beziehung vollkommen gleich. Nur die gegenseitige Liebe Aller zu einander und jedes Einzelnen zum Ganzen erhält in Allen die Gegenwart Gottes und seines Geistes (4, 10. ff.); wo die Liebe aufhört, hört auch der Geist, hört auch die Gemeinde auf, die Gemeinde selbst verlangt von ihren einzelnen Mitgliedern dass sie zur Erhaltung des Ganzen beitragen, der Geist ist in ihr nicht wie eine ruhende Substanz die nicht verloren werden kann, sondern er muss festgehalten werden durch eine wahrhafte Liebe Aller zu Allen, er wird gerade dadurch verscherzt

dass Einige etwas für sich zu sein behaupten, die Gemeinde hat erst dann ihre Bestimmung erreicht, wenn alle Einzelne Eins sind (17, 21. 23.).

Zu dem Bisherigen stimmt auch das Recht das die Einzelnen haben, die Geister zu prüfen (1 Joh. 4, 1.) und Zeugniss über Alle, z. B auch über die Vorsteher, abzulegen (3 Joh. 3. 6. 12.) *), und ebenso die Aufforderung Jesu zur Demuth (13, 13 — 17; ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας).

§. 2
Verhältniss der Gemeinde zu Gott und Christus und zur Welt.

Die Gemeinde gehört Gott in besonderem Sinne an (17, 9. 1 Joh. 5, 19.), denn im Vergleich mit ihr gehört die Welt Gott gar nicht an, Jesus betet für die letztere nicht (17, 9.). Sie ist nämlich eine Verherrlichung Gottes selbst auf der Erde (17, 4. 15, 8. 14, 13.), sie steht unter dessen besonderem Schutz (17, 9. 15.), er erhält sie in der Wahrheit und Heiligkeit (17, 11. 17. 15, 2.), indem er namentlich ihre unbrauchbaren Mitglieder ausscheidet (eb.), er hört ihre Gebete, und liebt sie wie er seinen Sohn liebt (17, 23. 26.). Eine Verherrlichung Gottes ist sie; denn in ihr sind die Anbeter zu finden, die er sucht, die Anbeter Gottes im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 21. ff.). Ebendamit gehört sie der Welt gar nicht an; sie ist zwar in der Welt, aber nicht von ihr (17, 11. 14. 15, 19. 1 Joh 5, 19.), sondern grösser als sie (1 Joh. 4, 4 — 6.), sie ist das Licht das der Finsterniss gegenübersteht (2, 8.), von ihr nicht begriffen (3, 1. Joh. 14, 17. 15, 21. 17, 25. 16, 3.), vielmehr eben weil sie ihr entgegengesetzt und unendlich voraus ist gehasst und verfolgt wird (1 Joh. 3, 13. ff. Joh. 15, 18. ff. 16, 2. ff.), ein Hass der vergeblich bleibt, weil der Allmächtige sie beschützt (10, 29.), weil Christus in ihr wohnt (1 Joh. 2, 13. 14. 4, 4.), welcher dem Teufel weit überlegen ist. Die Welt und ihr Fürst veranlassen zwar in der Mitte der Gemeinde selbst Irrlehren (4, 5.), aber diese werden hinausgewiesen, und die Welt unterliegt auch darum weil sie stets ihre Ueberführung über die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht vernehmen muss (16, 8. ff.).

*) Der Gajus des dritten Briefs ist ein Presbyter wie der Verfasser des Briefs es ist, was V. 8 zeigt. Ebenso vielleicht Demetrius.

Ebenso gehört die Gemeinde **Christus** an (17, 6. 9. 10. 13, 1. 10, 3. 14. 16. 26. 27.). Sie verherrlicht auch ihn (17, 10.), sie zeigt durch ihr Bestehen der Welt wider ihren Willen dass ihr Stifter ein Gottgesandter war (17, 21. 23.). Er kennt sie, und sie kennt ihn und folgt keinem Andern, von ihm aber erhält sie Leben und Alles was sie bedarf und ist seines Schutzes sicher; er geht vor ihr her, wie der leitende und rettende Hirte vor seiner Heerde (Joh. 10.).

Am schönsten jedoch hat Johannes das geistige Verhältniss der Gemeinde zum Vater und Sohn ausgebildet. Das letzte Ziel ist dass alle Christen Eines seien, eine vollkommene Einheit bilden (17, 21. 23.). Der Glaube Aller soll derselbe sein, die Liebe Alle zu einem Leben in Einem Geiste, zu einem Handeln jedes Einzelnen für den Andern und für das Ganze und des Ganzen für den Einzelnen vereinigen; zu diesem Zweck hat Jesus seine *δόξα*, sein *πλήρωμα* an sie entäussert, das was sie Alle von dem Einen empfangen haben soll sie selbst eins machen (17, 22.). Diese Einheit der Christen unter sich, in ihrer Vollkommenheit gedacht, ist dieselbe Einheit wie sie zwischen dem Sohn und Vater stattfindet. Der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohne (V. 21.), jeder trägt den Andern in sich und ist an ihn hingegeben; ebenso verhält es sich mit den Gliedern der Gemeinde. Allein das was die Gemeinde zu dieser Einheit verbindet ist wieder Niemand anders denn der Vater und Sohn; ihre Einheit unter sich ist daher der Einheit zwischen Beiden nicht blos ähnlich, sondern sie ist eben durch ihre Einheit auch mit diesen Beiden vereinigt. Das in was die Gemeinde eins ist, was ihre Einheit im Glauben und in der Liebe hervorbringt, ihr ewig zu Grunde liegt und ihr Ziel ist, sind der Vater und Sohn, sie sind — sagt Jesus — *ἓν ἐν ἡμῖν*. Diess bedarf aber wieder einer nähern Bestimmung. Zunächst ist die Gemeinde dadurch eins dass Jesus sich an sie entäussert hat, dass Jesus in ihr ist (*ἐγὼ ἐν αὐτοῖς* 17, 23. 26.), oder was dasselbe ist dadurch dass sie sich an Jesus hingegeben hat, in Jesus ist (*ὑμεῖς ἐν ἐμοί* 14, 20.). Jesus hinwiederum ist in Gott (*ἐγὼ ἐν σοί* 17, 21. 14, 20.), der Vater liebt seinen Sohn von Anfang an (V. 24.), oder umgekehrt der Vater ist in Jesus (*σὺ ἐν ἐμοί* 17, 23.), Jesus geht ganz in der Liebe zum Vater auf. Durch die Vermittlung Jesu ist somit die Gemeinde auch im Vater (V. 21. 1 Joh. 5, 20.) oder der Vater in ihr (V. 23.) Die Gemeinde gibt sich an Jesus

und durch ihn an den Vater hin und ist so von Beiden in sich aufgenommen; ebenso geben sich Beide an sie hin und sind von ihr aufgenommen; der Mittelpunkt aber ist Jesus, der an den Vater und die Gemeinde gleich hingegeben ist und beide in sich trägt und dadurch die Gemeinde mit sich ewig in den Schoos des Vaters (Joh. 1, 18.) aufgenommen hat. Das was das Erste von Allem ist, das Verhältniss Gottes zum Logos, wiederholt sich und verwirklicht sich zum zweiten Mal am Ende der Zeiten (17, 26: *ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς*); die Einheit zwischen Vater und Sohn wird zum Vorbild eines Abbilds von sich auf Erden; die Liebe jener Beiden, welche begann vor Erschaffung aller Dinge, opfert sich um auf Erden ein Reich der Liebe zu stiften, in welchem diese den rastlosen Kampf gegen den Jammer der Welt, gegen Verfolgung und Verkennung, gegen das Böse und den falschen Wahn übernimmt, aber dabei doch in sich ruhig und selig ist und so mitten in der Endlichkeit wiederholt was zwischen Vater und Sohn ewig ohne Schmerz und Entzweiung vorgeht. Das Licht, das Gott selbst ist, hat sich zuerst im Logos auf einem Punkt in die Finsterniss herabgesenkt, mit dessen Tod aber ist es zur leuchtenden Flamme geworden welche die Finsterniss verscheucht (1 Joh. 2, 8.); die Herrlichkeit und Glorie welche das Unendliche und Ewige von dem Endlichen und Vergänglichen unterscheidet ist vom Vater zuerst auf den Sohn und vom Sohn auf seine Bekenner übergegangen (17, 22.); der Geist, der Gott selbst ist, ist im „Worte" auf Erden hinabgestiegen und hat sich, nachdem seine äussere Hülle gefallen ist, über die Menschheit ergossen und sie mit Gott vereinigt. Kurz, das was aller Zeit vorhergeht und ewig schwebt über aller Zeit, kommt zur Endlichkeit herab und wird auch in ihr verwirklicht, und ebendadurch vereint es dieselbe auch mit sich selbst und nimmt sie in sich auf; das aber was zuletzt, was auf Erden Ziel alles Strebens ist, Wahrheit und Leben, Heiligkeit und Liebe, das Alles ist schon vor der Welt in Niemand anders in Gott selbst vorgebildet gewesen und ist ewig in ihm vorgebildet und führt zur Vereinigung mit ihm. Die Idee Gottes und die Idee der Gemeinde ist eine und dieselbe; Gott gibt Alles hin um eine solche Gemeinde die seinem Wesen entspricht zu gründen (Joh. 4, 23.), und die Gemeinde will nichts Anderes sein als eine Offenbarung und Verherrlichung Gottes, bis sie einst zu ihm zurückkehren wird.

Der johanneische Lehrbegriff vereinigt Beides, absolute Einheit des Ganzen und die reichste Entfaltung im Einzelnen. Das Einzelne, wie z. B. eben die Gemeinde, trägt die Idee des Ganzen (Gott und sein Wesen) in sich und stellt es dar, es lebt nur für das Ganze, aber es selbst ist auch für sich ein unendlich Lebendiges und Reiches, da eben das Ganze in ihm lebt. Daher die reine Durchsichtigkeit aller Elemente unsers Lehrbegriffs, in welchem das Erste auch das Letzte ist, nachdem es durch eine Reihe von Zwischengliedern sich zu ihm hinbewegt hat, und das Letzte ebendamit auch in das Erste zurückgeht —, und die ewige Ruhe von welcher Alles getragen wird mitten in der lebendigsten Bewegung. Was das hohepriesterliche Gebet von dem Verhältnisse der Gemeinde zu Gott und Gottes zur Gemeinde sagt, das ist für uns zugleich nichts Anderes als dieser Geist der Einheit und Klarheit, der das ganze johanneische Glaubenssystem durchweht. — Zugleich ist die lebendige Wechselwirkung nicht zu übersehen, in welcher die Lehre von Gott oder vielmehr von der Trinität und die Lehre von der Gemeinde mit einander bestehen. Jede bildet sich durch die andere fort; je reicher das Bewusstsein der Gemeinde über sich, desto reicher auch das über- und vorweltliche Urbild, welches ihren Gehalt ewig in sich trägt, und umgekehrt.

§. 3.

Der Geist der Gemeinde.

Einiges was hierher gehört ist schon im ersten Paragraph vorgekommen. Es müssen aber noch zwei Punkte erwähnt werden, die sich aus der Lehre vom Paraklet ergeben. Der Paraklet ist prophetischer Geist (16, 13.), d. h. es gibt in der Gemeinde Propheten, welche unmittelbar von Christus selbst durch den Geist Offenbarungen über die Zukunft erhalten. Diese Propheten reden „nicht von sich selbst, sondern was sie hören", was sie auf übermenschliche Weise im Augenblicke von oben empfangen. So sind die Worte in V. 13 und 14 aufzufassen; man darf sie nicht abschwächen in die „Eröffnung eines Blicks in die Zukunft", sondern das ist eben der Mittelpunkt der johanneischen Lehre vom Paraklet, dass auch in der Gegenwart, da Christus verschwunden ist, ein zweiter Beistand von oben in der Gemeinde ist und wirkt, der sie nicht sich selbst überlässt, sondern mit

dem Jenseits verbindet und ihr bestimmte Mittheilungen aus demselben zuträgt.

Eine weitere Funktion des heiligen Geistes ist nach 20, 22. 23 das Vergeben und Behalten der Sünden. Vgl. hierüber S. 203. Wer den heiligen Geist hat, der hat auch dieses Recht. Es gibt Männer welche durch den heiligen Geist mit übernatürlicher Erkenntniss ausgestattet sind, um entscheiden zu könneu, welchen Sünden Vergebung ertheilt werden könne und welchen nicht, und ihr Urtheil ist ein richtiges (ἀφέωνται, κεκράτηνται), da es nicht aus ihnen selbst, sondern von oben kommt (16, 13. ff.). Dieses fortwährende unmittelbare Eingreifen des Geistes Gottes selbst in die Leitung der Kirche ist dem johanneischen Lehrbegriff eigenthümlich. Es ist nicht nur ein im Allgemeinen von Gott erfülltes und geleitetes kirchliches Bewusstsein vorhanden, sondern es sind immer zwei Bewusstsein welche reden und Anordnungen treffen, die Gemeinde und über und bei ihr der Paraklet, der sie immerfort inspirirende Stellvertreter Gottes auf Erden.

V. Lehre von den letzten Dingen.

So reich bei Johannes auch die Gegenwart ist an göttlichem Inhalt, so ist doch Alles nur dazu da, um in eine andere Daseinsform, ins Jenseits, überzugehen. Das Wort Christi, sein Tod, das Leben das aus ihm ausfliesst, der heilige Geist haben den Zweck die Menschen in ein anderes Leben hinüberzuführen (Joh. 3, 14. ff. 4, 14. 5, 24. ff. 6, 27—63. 7, 34. 38. 8, 31. 35. 51. 10, 28. 11, 26. 12, 24—26. 48. 13, 36. ff. 17, 2. 24. ff. 1 Joh. 2, 25. 5, 10. ff.)

Das Evangelium und der zweite Brief sprechen davon dass der Geist der Wahrheit bei der Gemeinde εἰς τὸν αἰῶνα sein werde (14, 16. 2 Joh. 2.), und auch sonst ist keine Spur dass das Ende der Dinge in der nächsten Zukunft erwartet würde, wiewol auch kein bestimmter Beweis vom Gegentheile. Der erste Brief dagegen schliesst aus dem Gekommensein des Antichrists in der Person der Irrlehrer, aus der damals neuen Erscheinung dass eine christlich sein wollende Lehre begann die Person Jesu zu zerreissen und in zwei zu theilen, bestimmt auf die Nähe der Parusie und hält dieselbe der Gemeinde vor, um sie dahin zu bringen dass Christus bei seiner Wiederkunft an ihr eine ἐκκλησία finde, von der alle Unreinheit, Lüge, Uneinigkeit und Idololatrie ferne sei (2, 18. 28. 3, 3. 21. 4, 17. 5, 21. vgl. Apok. 21, 8.). Auch sonst enthält der erste Brief in der Eschatologie einiges Eigenthümliche; wir stellen daher seine Lehre besonders dar.

Erstes Kapitel.

Eschatologie des ersten Briefs.

Nicht nur einer, sondern viele Antichriste sind gekommen; um so gewisser befinden wir uns in der allerletzten Zeit. Christus wird zum zweiten Mal auf Erden erscheinen (*φανεροῦσθαι* ist 2, 28 gebraucht, wie es 1, 2. 3, 5 von der Fleischwerdung gebraucht war) in sichtbarer Gestalt, ohne Zweifel um ein „Gericht" vorzunehmen (4, 17.). Wer an dieser Hoffnung festhält wird sich reinigen und ihm getreu bleiben, um an dem Gerichtstag ein gutes Gewissen zu haben, um sich vor ihm nicht schämen zu müssen (4, 17. 3, 3. 2, 28.). In dem milden Ausdruck *αἰσχύνεσθαι* liegt wol der Gedanke dass für die Gläubigen kein eigentliches Gericht bevorstehe, dass Christus vielmehr blos dazu kommen werde, die welche schon ins Leben hinübergegangen sind dieses Lebens nun auch theilhaftig zu machen (vgl. Joh. 5, 24.).

Was mit den Gläubigen vorgehen soll, findet sich 3, 2. Sie werden „ihm ähnlich sein, weil sie ihn sehen werden wie er ist". Unter *αὐτῷ* ist wahrscheinlich Gott verstanden.*) Das unmittelbare An-

*) Für *θεός* spricht das vorhergehende *τέκνα θεοῦ;* zu *φανερωθῇ* ist dann zu suppliren *τί ἐσόμεθα.* Für Christus spricht der mit dem zweiten ziemlich eng verbundene dritte Vers. Doch ist dieses nicht zwingend, da 2, 28. 29 ein ähnlicher Wechsel der Subjekte stattfindet. *ἐπ' αὐτῷ* lässt sich noch auf *θεός* beziehen, so dass erst mit *ἐκεῖνος* Christus eintritt. *ἐκεῖνος* — Jener, von dem wir gehört haben, der historische Christus — steht mehrmals ohne Weiteres für Christus (3, 7. 16. 4, 17. 2, 6), für Gott nie, während *αὐτός* — Er der da ist, Er von dem wir immer reden, den man gar nicht zu nennen braucht — mehrmals für Gott zu stehen scheint ohne Beziehung auf ein vorhergehendes *θεός*; so 3, 19, nachdem mit V. 18 eine neue Betrachtung begonnen hat, 2, 3—6 neben dem durch *ἐκεῖνος* bezeichneten Christus, vgl. 4, 10, wiewol 2, 12. 28 auch von Christus, was jedoch gleichgültig ist, da es sich nur darum handelt dass *αὐτός* von Jemand gebraucht werden kann ohne Rückbeziehung auf eine vorhergehende ausdrückliche Bezeichnung seiner Person.

schauen Gottes ist der Grund davon dass wir ihm ähnlich sein werden; nicht umgekehrt dieses die Ursache von jenem. Weil uns nichts mehr von Gott trennt, weil alle Schranken zwischen ihm und uns gefallen sind, weil das Gesetz dass Niemand Gott sieht, welches eben die endlichen, irdischen Wesen von den unendlichen, himmlischen, z. B. vom Logos, spezifisch unterscheidet, ein Ende nimmt, so haben wir unsere Endlichkeit abgestreift, sind unendlich, d. h. Gott ähnlich. In dieser Unendlichkeit, in der Erhebung zu einer höhern Daseinssphäre, zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, darin gerade besteht die Gottähnlichkeit, wie auch Christus eben durch seinen unmittelbaren Verkehr mit Gott über Allen ist (Joh. 3, 31. 32. 5, 17 — 20.). Das sittliche Wesen Gottes, die sittliche Aehnlichkeit mit Gott ist schon im Diesseits in uns wirklich durch die Liebe; der Wille des Christen ist von dem Willen Gottes, eben der Liebe, nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach verschieden (1 Joh. 4, 7. 12. 16.). Aber die Erkenntniss, die Anschauung Gottes, diese ist im Diesseits schlechterdings nicht vorhanden; durch ihre Entbehrung ist auch der beste Christ von dem Eingeborenen und von dem allwissenden Gott selbst dem Wesen nach unterschieden, sie kann gar nicht einmal angestrebt werden, denn sie ist nicht möglich (Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12.), sie fehlt zur Gottähnlichkeit, und mit ihr tritt diese ein. Sittliche Vollendung und Unsterblichkeit gehören zu der Gottähnlichkeit natürlich auch; aber das Moment womit diese eintritt ist die unmittelbare Anschauung, wie es die ganze Anlage des johanneischen Lehrbegriffs mit sich bringt, der diese Anschauung dem Endlichen abspricht und deswegen die Verbindung desselben mit dem Unendlichen durch den Logos vermittelt.*) Wie die Erlösung mit der Anschauung (Joh. 1, 14.) des Logos beginnt und mit der Heiligung und dem Gelangen zu ewigem Leben endigt, so beginnt die höhere Stufe derselben, die Vollendung des Ganzen am Ende der Tage mit der An-

*) Vgl. Irenäus 4, 38: ἔδει τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι καὶ γενόμενον αὐξῆσαι καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι (vgl. Joh. 1, 16.) καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι (vgl. 1 Joh. 2, 14.) καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι. ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.

schauung Gottes, welche die obige Verähnlichung des Menschen mit Gott von selbst nach sich zieht oder vielmehr diese im Diesseits schon begonnene Verähnlichung (ἀγάπη, ζωὴ αἰώνιος) auf den Grad absoluter Vollkommenheit erhebt. — Dass übrigens nicht ἴσος (Joh. 5, 17.), sondern nur ὅμοιος gebraucht ist, deutet den Unterschied an, der auch dann das Geschöpf von dem Schöpfer noch trennen wird.

Zweites Kapitel.

Eschatologie der übrigen johanneischen Schriften.

Ueber die Zeit der ἐσχάτη ἡμέρα ist nichts gesagt; aber die Lehre von den letzten Dingen ist nichtsdestoweniger sehr ausgebildet. Auch hier ist wieder der Einfluss der Logosidee unverkennbar. — Da einigen Gläubigen unmittelbar nach ihrem Tode das Kommen zu Christus verheissen wird, so ist die Lehre von dem Aufenthalte der Seligen voranzuschicken.

I. Den Aufenthalt der Seligen setzt das Evangelium in die engste Beziehung zur Logoslehre. Als der fleischgewordene Logos unterscheidet sich Christus von den Menschen dadurch dass sie ἐκ τῶν κάτω, er ἐκ τῶν ἄνω, aus der himmlischen Region ist, welche mit der irdischen in keiner Berührung steht, sondern ihr verschlossen bleibt (7, 34. 8, 21. ff.). Diese Region (ὅπου εἰμὶ ἐγώ) ist nun eben auch der Aufenthalt der Seligen (13, 33. 36. 14, 3. 12, 26. 17, 24.), sie sind an demselben Ort wo der Logos ist; der Sohn will die Seinigen bei sich haben. Dieser Ort heisst auch das Haus seines Vaters (14, 2.). Es sind in demselben „viele Wohnungen", d. h. — denn der Ausdruck ist gewählt um die ängstlichen Jünger zu beruhigen — es gibt dort viel Platz, nicht blos auf der Erde, auch im Himmel kann man wohnen. Hierher wird Christus die Seinigen führen, hier sucht er für Jeden eine Stätte aus (τόπον ἑτοιμάσαι).

II. Zustand unmittelbar nach dem Tode. Die Gestorbenen bleiben im Allgemeinen an dem Orte wo sie bestattet sind, in den Gräbern (5, 28.), Gute und Böse. Weder vom Hades noch ins-

besondere von einer Macht des Teufels über die Todten findet sich irgend eine Spur, und auch den Lazarus ruft Christus eben aus dem Grabe. Allein die Seinigen sind deswegen nicht verlassen, sie bleiben vielmehr zu aller Zeit in der Hand dessen der sie nie verliert (6, 39. 10, 28.), ihre einstige Auferweckung ist gewiss. — Wichtig ist unserm Evangelium vor Allem die Bedeutung des Mittelzustandes für die geistige Entwicklung des Menschen. Für die Bösen ist mit dem Tode die Möglichkeit der Umkehr vorbei (8, 35. 24.). Denn die Zeit nach dem Tod ist eine „Nacht da Niemand wirken kann" (9, 4.), mit dem Tod hört die Thätigkeit auf, für die Guten wie für die Bösen, für die Christen wie — in Bezug auf die Welt — für Christus. Je wichtiger das *ἐργάζεσθαι* ist bei Gott wie bei'm Menschen (5, 17. 6, 27. 1 Joh. 3, 18. 2 Joh. 8.), desto natürlicher ist es dass der Zustand nach dem Tode von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet wird.

Von dieser *νύξ* werden 14, 3 die Apostel ausgenommen. Christus kommt wieder und nimmt sie zu sich, damit sie seien wo er ist; Petrus wird ihm „nachher folgen" (*ἀκολουθήσεις ὕστερον* 13, 36.). Dass diess erst an der *ἐσχάτη ἡμέρα* erfolgen werde ist nicht gesagt, wie an andern Stellen; vielmehr scheint der Sinn von V. 3 zu sein, Christus werde bald nach seinem Hingange zurückkommen um die Apostel zu sich zu nehmen.*)

III. Der jüngste Tag. Die übrigen Todten werden am jüngsten Tage von Christus auferweckt; die in den Gräbern, alle Menschen, Gute und Böse, Christen und Nichtchristen (5, 28, 29. 6, 40. 44.) werden seine Stimme hören und herauskommen, ohne Zweifel — wie Lazarus und Christus selbst — gerade so wie sie hineingekommen sind, mit einem — jedoch verklärten — Körper, und zwar die welche Gutes gethan haben zur Auferstehung des Lebens, die welche Böses gethan haben zur Auferstehung des Gerichts. Die Guten gehen eben wieder zu ihrer *ζωή* hervor, die längst in ihnen war, und setzen dieselbe fort; vom Gerichte sind sie frei (5, 24. 3, 18.), das Christen-

*) Die Apostel scheinen jedoch nicht die Einzigen zu sein, welche schon vor dem jüngsten Tage vom Tod befreit worden sind, da die Stelle 8, 56 ein Leben Abrahams, eines alttestamentlichen *τέκνον θεοῦ*, im Jenseits voraussetzt. Vgl. auch 5, 45.

thum ist ja gerade die Aufhebung des Weltgerichts für Jeden der es annimmt (a. a. O.), der Begriff des Weltgerichts **ist gar kein christlicher** (3, 17. 12, 47.), Jeder richtet schon im Diesseits sich selbst und kann dann allerdings auch im Jenseits nicht mehr gerettet werden, wenn er dem Christenthume nicht geglaubt oder wieder abgesagt hat. Nur weil nicht Alle Christen werden oder bleiben, nur deswegen werden nicht Alle gerettet, sondern Einige gerichtet, d. h. sie werden so behandelt werden wie sie es verdienen und längst verdient haben; sie „werden das Leben nicht sehen", sondern es wird nach der Auferstehung so bleiben, wie es bisher gewesen ist, sie werden (3, 36.) fortwährend „den Zorn", d. h. (nicht die jüdische Strafgerechtigkeit, sondern nach dem nächsten Wortsinn) das gerechte Abgewendetsein Gottes von ihrer Person zu fühlen haben. Einer Anklage der Bösen bei Gott (5, 45.), eines förmlichen Verdammungsurtheiles (12, 47. 48.) bedarf es nicht; weder Gott noch Christus werden persönlich gegen sie auftreten, ihr Verhalten gegen das Wort wird über ihr Schicksal entscheiden. Es wird nichts Neues mit ihnen vorgehen, sie sind schon gerichtet, sie bleiben eben in der Finsterniss und im Tode (3, 18. 12, 46. 1 Joh. 3, 14.), vom Hause des Vaters ausgeschlossen (8, 35. vgl. 14, 3.), Entwicklung zu einem bessern und glücklichern Leben findet bei ihnen nicht mehr statt, da sie sich von der Quelle des Lebens losgesagt haben (15, 6.).*) — Man sieht, auch hier entfernt sich Johannes von allen jüdischen Anschauungen so weit als möglich. Das Christenthum ist ihm erst dadurch die Religion der *χάρις*, dass die *κρίσις*, die nur Bekennern des *νόμος* zu erwarten steht, vollkommen aufgehoben ist; und zu der *κρίσις* der Bösen am jüngsten Tage kommt Christus nicht herbei, um einer göttlichen Strafgerechtigkeit, welche besondere Veranstaltungen trifft um das Böse zu bestrafen, Ge-

*) Auch hier ist es von Werth, eine Stelle des **Irenäus** zur Vergleichung herbeizuziehen. Er sagt 5, 27: *Ὅσα τὴν πρὸς θεὸν τηρεῖ φιλίαν, τούτοις τὴν ἰδίαν παρέχει κοινωνίαν. Κοινωνία δὲ θεοῦ ζωὴ καὶ φῶς καὶ ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν. ὅσοι δὲ ἀφίστανται κατὰ τὴν γνώμην αὐτῶν τοῦ θεοῦ, τούτοις τὸν ἀπ' αὐτοῦ χωρισμὸν ἐπάγει. χωρισμὸς δὲ τοῦ θεοῦ θάνατος, χωρισμὸς φωτὸς σκότος, καὶ χωρισμὸς θεοῦ ἀποβολὴ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν. Οἱ οὖν διὰ τῆς ἀποστασίας ἀποβαλόντες τὰ προειρημένα ἅτε ἐστε-*

nüge zu leisten, sondern nur weil sie das Mittel ihr zu entgehen nicht benützt haben und darum nicht als Gute behandelt werden können.

Wohin das Weltende (1 Joh. 2, 17.) zu stellen sei, darüber findet sich nichts Bestimmtes. — Die *ἀνάστασις ζωῆς* aber ist ohne Zweifel ein Hervorgehen aus dem Grabe, auf welches unmittelbar, ohne alle Unterbrechung, die Versetzung in die *οἰκία τοῦ πατρός* folgt.

IV. Das ewige Leben bei Christus. Das Leben der Gläubigen wird ewig dauern, sie werden niemals sterben; denn vor und nach dem jüngsten Tage bleiben sie in der Hand Christi (Joh. 6. 11, 26. 10, 28.), der die Auferstehung und das Leben selbst ist. Sie werden vom Vater geehrt werden als Nachfolger seines Sohnes (12, 26.). Sie werden sein wo Christus ist (12, 26.) und die Herrlichkeit sehen, die der Vater dem Sohne als seinem geliebten Eingeborenen gegeben hat (17, 24.) Das Sehen, das selige Versenktsein in die Anschauung des im Diesseits Verlangten und Angestrebten ist das Letzte. Die Anschauung der Herrlichkeit des Eingeborenen im Diesseits (Joh. 1, 14.) war nur der Anfang, um zu einer ewigen und allen Gläubigen möglichen Anschauung derselben im Jenseits zu gelangen; dieses Ziel ist jetzt erreicht, das Erste ist das Letzte und das Letzte ist das Erste geworden; die Vergangenheit, die Fleischwerdung, hat ihren Zweck, den Eingeborenen Allen sichtbar zu machen, vollbracht, und die Zukunft bringt für die Gläubigen die Vergangenheit, den eigenen Anblick des Erlösers der Welt, der ihnen schnell wieder entschwunden war, zurück. Nicht die Ruhe von der Arbeit der Endlichkeit (Hebr. 4.), nicht die Freiheit von Schwäche und Hinfälligkeit, nicht die Herrlichkeit eines neuen Körpers*) ist Johannes die Hauptsache,

ρημένοι πάντων τῶν ἀγαθῶν ἐν πάσῃ κολάσει καταγίνονται, τοῦ θεοῦ μὲν προηγητικῶς μὴ κολάζοντος, ἐπακολουθούσης δὲ ἐκείνης τῆς κολάσεως διὰ τὸ ἐστερῆσθαι πάντων τῶν ἀγαθῶν. αἰώνια δὲ καὶ ἀτελεύτητα παρὰ θεοῦ τὰ ἀγαθά, καὶ διὰ τοῦτο ἡ στέρησις αὐτῶν αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος, ὡς διηνεκοῦς τοῦ φωτὸς ὄντος οἱ τυφλώσαντες ἑαυτοὺς ἢ καὶ ὑπὸ ἄλλων τυφλωθέντες διηνεκῶς ἀποστεροῦνται τῆς τοῦ φωτὸς ἀπολαύσεως, οὐ (vgl. Joh. 5, 45. 12, 47. 48.) *τοῦ φωτὸς ἐπιφέροντος αὐτοῖς τὴν ἐν τυφλώσει τιμωρίαν,* sed quod ipsa caecitas superinducat eis calamitatem etc.

*) Dieses Moment tritt z. B. 1 Joh. 3, 2, wo doch von einer Verwandlung die Rede ist, ganz zurück. Vgl. dagegen Phil. 3, 21.

sondern die unmittelbare Vereinigung mit Vater und Sohn und das Hingegebensein an sie; darüber vergisst er sich selbst und alles Andere, mehr als irgend ein sonstiger urchristlicher Schriftsteller. Wie Glauben und Handeln bei ihm nichts waren als diese Hingebung (ἀγάπη), so auch die Seligkeit im Jenseits. Die Herrlichkeit des Logos die dort gesehen werden kann wird (17, 24.) die unendliche Liebe des Vaters zum Sohne zur Anschauung bringen, und in dieser Anschauung wird die Liebe der Erlösten zu Christus ihre ewige Vollendung finden.

Die Eschatologie, die Lehre von dem was man über Alles hofft und wünscht, ist stets der sicherste Kanon, um die spezifische Eigenthümlichkeit eines christlichen Schriftstellers, um das Hauptmoment eines christlichen Lehrbegriffs kennen zu lernen. So verhält es sich denn auch hier. Die Anschauung Gottes, d. h. das Vorsichsehen dessen was der absolute Gegenstand, die Substanz des Bewusstseins ist und die ewige Versenkung darein, und die Anschauung des Logos, der Persönlichkeit in welcher der unterscheidende Charakter und die schlechthinige Erhabenheit des Christenthums ruhen, sie sind das Eine was unsern Verfasser erfüllt und an sich zieht. Die absolute Religion, das absolute Verhältniss zu Gott selbst zu haben und dazu die vollkommene Einsicht zu erhalten dass sie eben mit dem Christenthume (mit der Logoslehre) gegeben sei, diess und nichts Anderes ist die Seligkeit. Die absolute Religion ist nicht Mittel zu irgend einem Zweck, sondern sie ist selbst Zweck, sie ist der absolute Zweck der Welt. Auch in der Eschatologie, wo so oft ganz andere Motive an den Tag kommen, behauptet der johanneische Lehrbegriff den geistigen Charakter, den wir von Anfang an in ihm gefunden haben.

Kol. 3, 4. — Die Verwandlung ist nicht in ein δοξασθῆναι, sondern eben in das Anschauen Gottes gesetzt; dieses ist das Hauptmoment, auf welches Alles ankommt.

sondern die unmittelbare Vereinigung mit Vater und Sohn und das Hingegebensein an sie; darüber vergisst er sich selbst und alles Andere, mehr als irgend ein sonstiger urchristlicher Schriftsteller. Wie Glauben und Handeln bei ihm nichts waren als diese Hingebung (ἀγάπη), so auch die Seligkeit im Jenseits. Die Herrlichkeit des Logos die dort gesehen werden kann wird (17, 24.) die unendliche Liebe des Vaters zum Sohne zur Anschauung bringen, und in dieser Anschauung wird die Liebe der Erlösten zu Christus ihre ewige Vollendung finden.

Die Eschatologie, die Lehre von dem was man über Alles hofft und wünscht, ist stets der sicherste Kanon, um die spezifische Eigenthümlichkeit eines christlichen Schriftstellers, um das Hauptmoment eines christlichen Lehrbegriffs kennen zu lernen. So verhält es sich denn auch hier. Die Anschauung Gottes, d. h. das Vorsichsehen dessen was der absolute Gegenstand, die Substanz des Bewusstseins ist und die ewige Versenkung darein, und die Anschauung des Logos, der Persönlichkeit in welcher der unterscheidende Charakter und die schlechthinige Erhabenheit des Christenthums ruhen, sie sind das Eine was unsern Verfasser erfüllt und an sich zieht. Die absolute Religion, das absolute Verhältniss zu Gott selbst zu haben und dazu die vollkommene Einsicht zu erhalten dass sie eben mit dem Christenthume (mit der Logoslehre) gegeben sei, diess und nichts Anderes ist die Seligkeit. Die absolute Religion ist nicht Mittel zu irgend einem Zweck, sondern sie ist selbst Zweck, sie ist der absolute Zweck der Welt. Auch in der Eschatologie, wo so oft ganz andere Motive an den Tag kommen, behauptet der johanneische Lehrbegriff den geistigen Charakter, den wir von Anfang an in ihm gefunden haben.

Kol. 3, 4. — Die Verwandlung ist nicht in ein ὁμοιοῦσθαι, sondern eben in das Anschauen Gottes gesetzt; diess ist das Hauptmoment, auf welches Alles ankommt.

Zweites Buch.

Die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe.

Zweites Buch.

Die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe.

Unter den übrigen neutestamentlichen Lehrbegriffen stehen dem johanneischen diejenigen am nächsten, welche das Christenthum in seiner Eigenthümlichkeit sowol dem Heidenthum als auch insbesondere dem Judenthum gegenüber auffassen. Die meiste Verwandtschaft zeigt er daher mit dem paulinischen, mit welchem er auch die wichtigsten einzelnen Lehren, z. B. die von der Gottheit Christi und von seinem Tode als dem Mittelpunkte des ganzen Heilswerks, gemein hat. Diese Uebereinstimmung des Johannes mit Paulus ist denn auch bisher nicht verkannt worden. Neander (II, 562.) sagt: den Johannes „gebrauchte der Herr zum Werkzeug darüber zu wachen dass der von dem Apostel Paulus hier [in Kleinasien] gelegte Grund des Glaubens nicht unterdrückt ward“ (vgl. auch S. 796 oben). Bestimmter sagt Baumgarten-Crusius (Bibl. Theol. S. 88.): „Die tiefere Uebereinstimmung der Apostel scheint sich bei Paulus und Johannes auf merkwürdige Weise zu bewähren. Die Gnade und Wahrheit des Johannes (1, 17.) steht, ganz paulinisch und sinnvoll, dem Gesetz entgegen. Nichts ist so paulinisch wie der geistige Kultus des Johannes (4, 23. f.). Aber ein besonders tiefliegender Gedanke bei diesem, der Glaube an Christus hänge immer mit der Frömmigkeit überhaupt zusammen (6, 44. 14, 1.), liegt in der Glaubenslehre des Paulus sehr deutlich vor.“ Die neutestamentliche Theologie kann sich jedoch weder mit allgemeinen Sätzen noch mit vereinzelten Vergleichungen begnügen; es muss vielmehr Lehrbegriff an Lehrbegriff gehalten, der ganze Standpunkt des Einen mit dem des Andern verglichen, das gegenseitige Verhältniss sämmtlicher einzelner Lehren in ihrem organischen Zusammenhang unter einander und mit dem Ganzen untersucht werden.

Allein ausserdem zeigt der Lehrbegriff der Briefe und des Evangeliums Johannnis in seiner Richtung gegen das Heidenthum und in vielen Hauptideen eine sehr augenfällige Verwandtschaft mit der Apokalypse, so sehr diese durch ihre Annäherung an das Judenthum von jenem wesentlich verschieden ist. Auch sie muss somit zur Vergleichung herbeigezogen werden. Und endlich hat auch Jakobus mit Johannes Manches gemein, obwol der judaisirende Standpunkt des Erstern ein ganz anderer ist als der des Letztern, und zwar gerade einige Ideen welche Johannes von Paulus unterscheiden.

I. Paulus und Johannes.

Wenn man die paul. Briefe jeden für sich betrachtet, so fällt es sogleich in die Augen, dass einige derselben, und zwar die spätern, an den joh. Lehrbegriff sich bei Weitem mehr annähern als die übrigen. Je weiter wir in ihrer Reihe herabrücken desto mehr steigt in gleichem Verhältnisse diese Aehnlichkeit, desto mehr geht der paul. Lehrbegriff in den joh. über. Eine Vergleichung beider muss sich somit gerade vermittelst einer Reflexion auf die geschichtliche Entwicklung des Paulinismus vollziehen. Schon Usteri (paul. Lehrb. S. 7. ff.) hat sehr bestimmt eine „allmälige Entwicklung und historische Ausbildung der Lehre des Paulus" anerkannt, es jedoch nicht für möglich gehalten, dieselbe zu verfolgen. Der „Mangel an Daten" hiezu kann jedoch, da eben aus den vorhandenen paulinischen Briefen selbst auf jene allmälige Entwicklung geschlossen wird (S. 8. 9.), nicht so gross sein wie U. behauptet; wir haben ja diese Briefe vor uns und können sie vergleichen nach ihrem dogmatischen Inhalt und nach ihren historischen Beziehungen, ja wir finden in ihnen stets auch die falschen Lehren bezeichnet, welche zur Hervorhebung neuer Momente der paulinischen Veranlassung gegeben haben.

Die älteste paulinische Lehre bieten uns die Briefe an die Galater, Römer und Korinther dar; weitere Entwicklungen enthalten die Briefe an die Philipper, Kolosser und Epheser, von welchen der letztere den johanneischen Schriften bereits sehr nahe steht. Ebenso sind die Pastoralbriefe denselben sehr nahe verwandt, und andere, sehr ähnliche, Züge zeigt der Hebräerbrief. Der Epheser- und der Hebräerbrief stellen das Uebergehen des paulinischen in den johannei-

schen Lehrbegriff am deutlichsten dar; die übrigen enthalten mehr einzelne verwandte Hauptideen. — Die Briefe an die Thessalonicher sind weniger reich an dogmatischem Inhalt und können darum nur nebenher zur Sprache kommen.

1. Die Briefe an die Galater, Römer und Korinther.

Der absolute Charakter des Christenthums, die Nothwendigkeit dieser neuen Religion für die durch die bisherigen nicht mehr befriedigte, ja in Elend und Verdammniss gestürzte Menschheit, seine wesentliche Verschiedenheit von aller frühern Gottesverehrung und seine Erhabenheit über alles Weltliche ist unter den Aposteln zuerst von Paulus dem Heidenthum und Judenchristenthum gegenüber bewusst und bestimmt ausgesprochen worden; es besteht darin eben die hohe Bedeutung dieses Apostels. Aber jene Verschiedenheit und Erhabenheit hat sich bei ihm im Anfang noch nicht zu dem schroffen Gegensatze des Christlichen und alles Nichtchristlichen, des Wahren und Unwahren, Gottes und der Welt gestaltet, der die joh. Lehre charakterisirt. Das Bewusstsein der Einheit Gottes und der Welt, oder der wol erreichbaren Bestimmung der ganzen Schöpfung ihrem Herrn vollkommen unterthan und ähnlich zu werden, überwiegt noch; der Gegensatz beider treibt sich weder vor noch nach Christus in seine höchste Spitze, den Streit der Erde mit dem Himmel, der Lüge mit der Wahrheit, der Finsterniss mit dem Licht hinauf, sondern bleibt in dem Begriffe der *ἁμαρτία,* der Verfehlung gegen das göttliche Gesetz, stehen, die wol auch Feindschaft gegen Gott ist, aber nicht die Widersetzlichkeit gegen das Göttliche als solches zum Prinzip hat (Röm. 8, 7.), wie bei Johannes. Christus selbst gehört ebenso sehr der Welt als Gott an, er ist ein Mensch wie alle Menschen, und Sohn Gottes, des Vaters der Menschen, ist er eben dadurch dass er zugleich der verklärte, von aller Endlichkeit reine Mensch und mit der Macht ausgestattet ist alle seine Brüder der gleichen Herrlichkeit theilhaftig zu machen.

Mit dem Judenthum tritt das Christenthum in einen diametra-

len Gegensatz, sofern das Gesetz aufgehoben ist und die ganze Menschheit ohne Unterschied, ohne Rücksicht auf alle bisher in der Welt bestandenen Verhältnisse, durch Christus gerettet werden soll. Aber wie die Entzweiung der Menschheit mit Gott als ἁμαρτία, als Uebertretung seiner Gebote, also in der bestimmten Form welche ihr das alte Testament gegeben hatte, aufgefasst wird, und wie das Judenthum durch das eben zu diesem Zwecke angeordnete Gesetz der Schauplatz ist, wo sich jene Entzweiung entwickelt: so gehört auch die Versöhnung zuerst und vorzugsweise den Juden an, indem sie schon vor dem Gesetze die Verheissung erhalten haben dass durch sie alle Völker gesegnet werden, sie selbst für alle Zeit das Volk Gottes sein sollen, von welchem er seine Gnade niemals abwenden wird, daher auch das Eingehen der Juden zum Heile die Vollendung des Erlösungswerkes ist. Bei Johannes dagegen entwickelt sich die Entzweiung nicht durch den alttestamentlichen Zwiespalt zwischen Gesetz und Sünde, sondern sie ist das „Böse," die Entgegensetzung des Teufels und der Welt gegen Gott selbst und gegen die göttliche Wahrheit überhaupt im Wissen und Handeln; die Erlösung aber gehört ohne weitere Modifikationen der ganzen Welt an, Christus wird blos unter den Juden geboren, seine Jünger sendet er in die Welt ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden, und aus Beiden wird eine Gemeinde abgesondert, die eine ganz neue, eigenthümliche und unabhängige Gesammtheit bildet, ohne dass das Judenthum weiter in Betracht käme oder gar einen auf Verheissungen gegründeten Vorzug in Anspruch nehmen könnte.

Der Gegensatz des Christenthums gegen das Heidenthum kommt bei Paulus sehr häufig zur Sprache, auf eine Weise die zuweilen an Johannes erinnert. Das Heidenthum ist dem Lichte des Christenthums gegenüber Finsterniss (2 Kor. 6, 14. 1 Joh. 2, 8.), seine Götter sind nur vermeinte Götter (Gal. 4, 8.), kein Götze ist etwas in der Welt Wirkliches (1 Kor. 8, 4. vgl. 10, 19.); sondern was die Heiden verehren sind von ihnen selbst zu Gegenständen der Anbetung gemachte vergängliche Dinge (Röm. 1, 23.). Die Heiden heissen vorzugsweise ἄπιστοι (2 Kor. 6, 14, 15.). Das Christenthum dagegen ist das Licht (2 Kor. 6, 14. 1 Joh. 2, 8 und sonst); nur der Eine Gott ist wirklich Gott (1 Kor. 8, 4.), der Unvergängliche (Röm. 1, 23.), Unsichtbare (V. 20.) — was im Gegensatze gegen sichtbare

Dinge der Sinnenwelt gemeint ist, einen unmittelbaren Verkehr Gottes mit ihr aber nicht ausschliesst, wie die Logoslehre —, der Schöpfer (V. 25.) aller Dinge (1 Kor. 8, 6.), dem die Erde und was sie füllt gehört (10, 26.), dessen Macht ewig ist (Röm. 1, 20.), und ebenso existiren ausser Gott nicht viele *κύριοι*, sondern nur der Eine *κύριος* Christus, durch den Alles ist (1 Kor. 8, 6. vgl. Joh. 1, 1. 2.). Allein überall wo vom Gegensatze des Heidenthums gegen das Christenthum die Rede ist tritt das Religiöse hinter dem Ethischen in den Hintergrund, und namentlich wird als Ursache der religiösen Entfremdung von Gott eben die sittliche Untreue gegen ihn angegeben. Neben *φῶς* und *σκότος* steht (2 Kor. 6, 14.) sogleich *δικαιοσύνη* und *ἀνομία*, neben *ἀσέβεια* (Röm. 1, 18.) *ἀδικία* als die fortwährende Ursache des Abfalls von der Wahrheit; der ganze mit V. 18 anfangende Abschnitt des Römerbriefs beginnt und schliesst mit der sittlichen Verkehrtheit der Heiden. Das Heidenthum ist nur eine besondere Art der *ἁμαρτία* gegen das göttliche Gesetz (Röm. 2, 11. ff.), als *ἁμαρτωλοί* (Gal. 2, 15.), *οἱ μὴ διώκοντες δικαιοσύνην* (Röm. 9, 30.) kommen die Heiden vor Allem in Betracht. Die Gesetzesverletzung ist auch hier der Anknüpfungspunkt für die neue Religion, daher in der Geschichte der Menschheit von Adam an auf das Heidenthum keine besondere Rücksicht genommen zu werden braucht (Röm. 5.).

Ausserdem tritt das Christenthum in einen Gegensatz gegen die *σοφία τοῦ κόσμου* (1 Kor. 1, 18. ff.), aber auch diess nicht in dem strengen Sinne des nach Johannes von jeher im Weltall bestehenden wesentlichen Gegensatzes von *ἀλήθεια* und *ψεῦδος*, *φῶς* und *σκότος*, sondern gegen die Menschen welche sich weise dünkten, aber Gott nicht erkannten (V. 21.), gegen die Weisheit dieser Zeit und ihrer Herrscher welche Christum nicht begriffen (2, 8.). Dieser Weisheit tritt die einfache Thatsache des Kreuzestodes (1, 18.) entgegen als der Weg welcher einzig und allein zu Gott führen kann und darum auch die höchste Erkenntniss ist, und welcher zugleich zeigt dass vor Gott kein Mensch sich eigener Kraft rühmen soll (1, 24. 26. 27. 29. vgl. hiezu Joh. 1, 13.). Dieser Gegensatz ist mehr historischer als dogmatischer Natur. Klugheit und Verstand der Menschen sind in nichts zusammengefallen vor der von Gott angebotenen Gnade, welche als Macht der Erlösung (V. 24.) auch das Streben des Menschen nach

Wahrheit auf einmal von oben herab befriedigt hat (1, 18. ff. 24. 30. 2, 7.).

1. Wenn man den Lehrbegriff unserer vier Briefe mit Rücksicht auf den johanneischen verfolgt, so fällt bei der Lehre von Gott sogleich eine ganz verschiedene Behandlungsweise in die Augen. Ausser den schon angeführten Eigenschaften die sich aus dem Monotheismus ergeben kommen die Eigenschaften der Gerechtigkeit, vermöge welcher Gott von der Bestrafung oder Abbüssung des Bösen durchaus nicht abgehen kann (Röm. 3, 25. 26.), namentlich der richterlichen Unparteilichkeit (Röm. 2, 11. Gal. 2, 6), der unerschöpflichen Langmuth, Milde und Gnade (Röm. 2, 4. 9, 22. 23. 11, 30. ff. 2 Kor. 1, 3.), der Liebe (Röm. 5, 5. 8. 8, 39. 2 Kor. 13, 11. 13.), der Treue (Röm. 11, 29. 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 18.), der Allmacht, welcher das den Menschen unmöglich Scheinende möglich ist (Röm. 4, 17.), welcher der Mensch ohne Weiteres sich unterwerfen muss (Röm. 9, 15—21.), welche dem Menschen Alles aus sich selbst verleiht (Röm. 11, 35.), der unergründlichen Weisheit (Röm. 11, 33. ff.), der Lebendigkeit und des Geistes im Gegensatze gegen alles Starre, Verschlossene und Todte (2 Kor. 3, 3. ff. Röm. 8, 11. 14. 15. 6. vgl. Joh. 6, 63.) zur Sprache, lauter Prädikate die sich auf das Verhältniss der Menschen zu ihm als Geber und Vollstrecker des Gesetzes und dann als Verleiher und Vollender des Heils durch seinen freien Rathschluss beziehen und ganz unbefangen in alttestamentlicher Weise von Gott ausgesagt werden im Zusammenhange der ganzen Entwicklung jenes Verhältnisses, ohne dass die Absicht wäre über sein immanentes Wesen etwas Besonderes und Neues zu offenbaren, wie bei Johannes.

Was das Verhältniss Gottes zur Welt betrifft, so ist keine Kluft vorhanden zwischen einem ohne Offenbarung schlechthin und a priori unerkennbaren Gott und dem endlichen Geiste, die durch ein Mittelwesen ausgefüllt werden müsste, wie durch den johanneischen Logos. Im Gegentheil ist es seit Anfang der Welt möglich gewesen und konnte von jedem Menschen gefordert werden, den Ewigen und Unsichtbaren aus seinen Werken zu erkennen, es bedurfte dazu nie und nimmermehr einer besondern Veranstaltung von seiner Seite (Röm. 1, 19. 20. vgl. dagegen Joh. 1, 18.). Ferner hat Paulus, weil ihm Gott und Welt keine diametralen, widersprechenden Gegensätze bilden,

die eigenthümliche Ansicht dass nicht nur auf dem Gebiete des Geistes alle Feindschaft gegen Gott zu Ende gehen (Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. 15, 28.), sondern auch die Natur, d. h. sowol der menschliche Körper als die aussermenschliche Welt, zu göttlicher Herrlichkeit verklärt werden werde, so dass Gott einst „Alles in Allem ist", d. h. Alles ganz mit sich selbst durchdringt (Röm. 8, 19. ff. 1 Kor. 15, 28.). Die göttliche Allmacht erreicht ihren Gipfel in dieser einstigen Vergöttlichung der Welt. Wie „aus ihm" Alles ist, wie er nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Quell, der Erzeuger des gesammten Daseins ist, so ist auch Alles *εἰς αὐτόν*, nicht blos „zu", sondern „in ihn", es wird in ihn zurücktreten und dann ewig in ihm fortbestehen. Diese Idee hat im neuen Testament blos Paulus entwickelt. Bei Johannes erscheint die Erlösung als eine reine Hingabe Gottes an den von ihm geschaffenen *κόσμος*, in welcher Gott nichts für sich selbst thut, nicht sich selbst ein immanentes Verhältniss zum übrigen Dasein gibt (Joh. 3, 16.).

2. Die Welt ist „aus Gott", sie stammt aus ihm und seiner Schöpferkraft (vgl. Röm. 4, 17.), „durch Gott", sie ist ewig durch ihn was sie ist, wird von ihm erhalten und regiert, und „in Gott", am Ende wenigstens wird sie nichts als ein Abbild des Ewigen selbst darstellen und von ihm in sich aufgenommen sein. Hier treten aber zwei Anschauungsweisen ein, welche nicht zu vereinigen sind. Nach Röm. 5, 12. ff. 8, 20 hat es den Anschein, als wären der Mensch und die Natur ursprünglich nicht so beschaffen gewesen wie wir sie jetzt finden, da „durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen" und (vielleicht im Zusammenhange mit dieser Veränderung) die Natur einsmals „der Eitelkeit wider ihren Willen (ohne ihre Schuld; nur weil es der göttlichen Allmacht so gefiel, *διὰ τὸν ὑποτάξαντα*, vgl. 9, 14—22.), dem Dienst der Vergänglichkeit unterworfen worden ist". Nach 1 Kor. 15, 36—49 dagegen ist Adam und wie er wol auch die äussere Natur (vgl. V. 40 *σώματα ἐπουράνια* und *ἐπίγεια*, V. 39—44.) schon von Anfang an (V. 45.) vergänglich (*σὰρξ καὶ φθορά* V. 50, vgl. Röm. 8, 21.), der göttlichen Herrlichkeit nicht theilhaftig geschaffen worden, ganz wie bei Johannes, bei welchem von keinem Fall und Abfall die Rede ist, sondern die Kreatur von Anfang an physisch und geistig schlechthin endlich und nichtig ist. Dieser doppelten Anschauungsweise zufolge erscheint später die Erlösung bald

als Befreiung des Menschen und der Natur aus der Vergänglichkeit in welche sie versenkt worden sind (Röm. 8, 21. 23.), bald als Verklärung des von jeher Vergänglichen ins Geistige (1 Kor. 15, 45—49.). — Doch ist auch in diesem Zustande der Mensch immer noch Ebenbild (εἰκών) Gottes, in welchem dieser wiederstrahlt (δόξα 1 Kor. 11, 7.); er ist ja nicht blos durch Gottes Macht, sondern auch „aus" Gottes Wesen geschaffen (V. 12 und oben.).

3. Nach der Darstellung des Römerbriefs ist der gegenwärtige Zustand der Welt durch die Sünde hervorgebracht worden.

Sehen wir von den Heiden ab, welche (Röm. 1, 18. ff.) gleichfalls durch eigene Schuld die Verehrung des wahren Gottes verloren haben und deswegen von ihm in alle Laster dahin gegeben worden sind, die hier und dort Tod und Verdammniss über sie bringen (V. 24. 27.), so ist der Anfang der Sünde mit der „Uebertretung Adams" geschehen, von welchem aus sie sich durch die folgenden Geschlechter herab verbreitete (Röm. 5, 12. ff.). Die Sünde ist soviel als Uebertretung irgend eines vorliegenden und gewussten göttlichen Gesetzes; nur wo dieses vorhanden ist kann eigentlich von jener die Rede sein (V- 13.). Eine solche Sünde war der Fall Adams, durch ihn kam dieselbe als ein allgemein herrschendes Prinzip in die Welt, „Alle sündigten", die Allgemeinheit der Sünde ist eine Thatsache. Ihre unmittelbare Folge war schon bei Adam der θάνατος, d. h. der Tod im gewöhnlichen Sinne des Worts (vgl. Röm. 8, 13. 1 Kor. 15, 26. 56.), aber stets unzertrennlich zusammen gedacht mit dem leiblichen und geistigen Elend, das nach der Anschauung des Apostels in ihm seinen Gipfel und Vereinigungspunkt hat, nämlich dem drückenden Gefühl der Sterblichkeit, Hinfälligkeit und Schwachheit des Körpers (Röm. 8, 23. 2 Kor. 4, 12. ff. 5, 1. ff.), der Gewissheit des göttlichen Zornes in diesem und jenem Leben, der Gewissheit dass die Trennung von Seele und Leib zu ewiger Trübsal und Bedrängniss (Röm. 2, 8. 9.), zur Ausschliessung aus dem Reiche Gottes (Gal. 5, 21.) führen werde*), eine Ausschliessung die auch geradezu

*) Nach der zweiten S. 294 angeführten Anschauungsweise des Apostels ist jedoch nicht die Sünde, sondern die schon dem ersten Menschen anerschaffene vergängliche, der Verwesung unterworfene leibliche Natur Ursache dieser Ausschliessung (1 Kor, 15, 50.).

Verderben und Vernichtung heisst (Gal. 6, 8. Röm. 2, 12.), weil mit ihr der ganze Mensch s. z. s verloren gegangen, der Nichtigkeit oder einem Dasein das vor gänzlichem Nichtsein keinen Vorzug hat anheimgefallen ist. Da diess Alles unmittelbar mit der Sünde gegeben ist, so heisst das Sündigen selbst *ἀποθνήσκειν*, gleichsam ein Stürzen in einen Abgrund aus welchem nicht mehr herauszukommen ist (Röm. 7, 10. 11.). Was die Furchtbarkeit der Folgen der Sünde für das Schicksal des Subjekts und die unmittelbare und unauflösliche Verbindung derselben mit ihrer Ursache angeht, so stimmt hier Paulus ganz mit Johannes überein. Aber eigenthümlich ist ihm die Auffassung der *σάρξ* als des Sitzes und Grundes der *ἁμαρτία*. Die *σάρξ* ist ein dem *νοῦς* oder *ἔσω ἄνθρωπος* oder *πνεῦμα* entgegenstehendes, gegen ihn gelüstendes, der Sünde dienendes, gegen Gott feindliches, eigenes Element im Menschen (Röm. 7, 22. 23. 25. 8, 6. 7. Gal. 5, 17.), von welchem Alles was nicht sein soll, alle Verletzungen der Pflichten der Menschen gegen Gott (auch die Abgötterei Gal. 5, 20.), gegen sich selbst und gegen seine Nebenmenschen abstammen (Gal. 5, 19—21.). Es ist nicht blos eine zufällige Thatsache dass dieses Element den Menschen zur Sünde verleitet, sondern es ist dieser so verknechtet dass es das Gesetz Gottes gar nicht befolgen kann (Röm. 8, 7.), es ist so mächtig dass es auch da wo das bessere Gewissen und der Trieb ihm zu folgen rege ist dieses Streben vereitelt und so den Menschen auch wider seinen Willen in die Verdammniss vor Gott hineinführt (Röm. 7, 15 bis 25, besonders V. 17. 20.), es wohnt in der *σάρξ* nicht das Gute (V. 18.), sondern dessen Gegentheil, es wohnt durch sie im Menschen ein Prinzip (*νόμος*), das gegen sein Wissen vom göttlichen Gesetze, gegen sein Wolgefallen daran und gegen seinen Wunsch ihm nachzukommen mit siegreicher Gewalt „zu Felde zieht“ (ebend.), ihn unter die Sünde für immer „verkauft“, in ihren Besitz gegeben hat (V. 14.). Wie es zwei verschiedene und entgegengesetzte Richtungen des menschlichen Wollens gibt, eine Gott zugekehrte und eine von ihm abgewandte, so gibt es nach Paulus im Menschen zwei nebeneinander stehende, unverträgliche Prinzipien, Geist und Fleisch. Der Geist (*πνεῦμα, νοῦς, ὁ ἔσω ἄνθρωπος*) ist dasjenige welches den göttlichen Willen anerkennt, mit Wolgefallen festhält und zu verwirklichen trachtet; das Fleisch dasjenige was vom Menschen übrig bleibt wenn man den Geist hinwegdenkt, d. h. der Körper, die Sinnlichkeit als le-

bendige Quelle aller ungeistigen und ungöttlichen (s. besonders 1 Kor. 3, 1—4. Gal. 3, 3. 2 Kor. 1, 12. 17. 10, 2—6. 11, 18. Röm. 6, 19.) und aller dem Geist und Gott widerstrebenden Willensrichtungen. Auch Sünden die man gewöhnlich vom Geist selbst ableitet, z. B. Abgötterei, Irrlehren, Zwiespalt, Neid, werden bei Paulus nicht von jenem, sondern von der *σάρξ* abgeleitet (Gal. 5, 19—21.), gerade so wie *ἀσέλγειαι, μέθαι, κῶμοι* u. dgl. (ebend.); der *νόμος τῆς ἁμαρτίας* wohnt *ἐν τοῖς μέλεσιν* (Röm. 7, 23.), die Sünden ohne Unterschied heissen auch *αἱ πράξεις τοῦ σώματος* (8, 13.); ohne den Körper, ohne die Sinnlichkeit wäre die *ἁμαρτία* gar nicht entstanden. Diese Lehre weicht wesentlich von der johanneischen ab. Auf der einen Seite hat Johannes diesen unversöhnlichen Dualismus zwischen den zwei Elementen welche die Natur des Menschen konstituiren nicht, sondern er belässt die Sünde auf dem Gebiete des Geistes, die fleischlichen Sünden bilden bei ihm nur eine der vielen Arten des Bösen, welche durchaus nicht allgemein und nicht unbezwinglich ist (1 Joh. 2, 15. ff. 5, 3. 18.). Auf der andern Seite dagegen fasst Johannes die Entfremdung des noch nicht zum Leben im Geiste gelangten Menschen von Gott doch wieder tiefer und ausschliessender als Paulus, bei welchem neben dem Fleisch immer noch der Geist, der innere, bessere Mensch sich behauptet, indem Joh. 3, 6 der nicht Wiedergeborene geradezu und mit Allem was er ist *σάρξ* genannt wird die das *πνεῦμα* vollkommen entbehrt. Dazu kommt dass bei Paulus, entsprechend seiner Ansicht von Ursprung und Sitz der Sünde, wiewol er auch eine *ἐριθεία* und *ἀπείθεια* gegen die Wahrheit (Röm. 2, 8.), ein wissentliches Widerstreben gegen Gottes Gebot (1, 31.), eine eitle Selbsterhebung des Menschen (1, 21. ff.) und andere geistige Sünden kennt (Gal. 5.), doch hauptsächlich die *ἐπιθυμίαι* und *παθήματα* im Vordergrunde stehen (Röm. 7. 6, 12. 7, 5. Gal. 5, 16. 24.), während bei Johannes die Feindschaft gegen Gott selbst und gegen die Wahrheit Hauptsache ist, daher jener auf Adam und Eva, dieser auf den Teufel und auf Kain und Abel zurückzugehen pflegt. Die paulinische Theorie von der Entstehung, Verbreitung und Zunahme der Sünde unter dem Menschengeschlecht ist bei Johannes ganz verschwunden, er weiss nur dass von jeher Böses und eine Macht des Bösen existirt hat und die Welt seiner Zeit im Ganzen diesem Prinzip verfallen ist, so wie bei ihm nicht allein die Uebertretung des göttlichen Willens, son-

dern ebenso sehr, ja noch weit mehr, die Unmöglichkeit Gott ohne dass er sich selbst durch den Logos offenbart zu erkennen Ursache der Entfremdung der Kreatur von ihrem Schöpfer ist. Alles zusammengenommen ist diese Entfremdung bei ihm weit grösser und intensiver als bei Paulus, der auch unter der Herrschaft der Sünde durch das Fleisch den Keim des Göttlichen im Menschen, den *νοῦς*, nicht verloren gehen, den Menschen seine innere Verwandtschaft mit Gott noch bewahren lässt, wiewol jene Herrschaft auf der andern Seite dadurch wieder gewaltsamer und drückender wird dass sie sich in einem mit Adam beginnenden, den Einzelnen mit sich fortreissenden geschichtlichen Prozess verläuft. Wir werden später bei der Lehre von der Gemeinde finden, dass bei Johannes das Individuum eine grössere Bedeutung und Würde hat als bei Paulus. Dasselbe findet auch hier statt. Bei Paulus zieht das Ganze, nachdem Adam den Anstoss dazu gegeben, den Einzelnen ins Verderben hinein, alle Einzelnen werden von einem ihnen gemeinsamen Prinzip, von dem Fleisch, durchzogen und niedergebeugt. Johannes dagegen kennt zwar den verderblichen Einfluss des Ganzen auf das Individuum wol, aber er ist nicht das dominirende Hauptmoment, sondern in der Regel wird das Verhältniss des Einzelnen zu Gott vor Allem ins Auge gefasst, und Ausnahmen von dem allgemeinen Verderben sind ganz gut möglich (z. B. 1 Joh. 3, 12.).

4. In diese Entwicklung der Sünde greift nun Gott schon früh ein, indem er dem ganzen Menschengeschlecht Erlösung verheisst durch einen Nachkommen Abrahams und das mosaische Gesetz anordnet als ein Mittel jene der Welt zugedachte Wolthat vorzubereiten, oder durch das Judenthum, nach seinen zwei Seiten, der prophetischen und gesetzlichen.

Das Gesetz bildet einen wesentlichen Entwicklungspunkt in dem göttlichen Heilswerk, indem es die Erlösung vorbereitet durch seine Einwirkung auf den Fortgang der Sünde und durch die in ihm für alle Zeiten gegebene Erklärung der Forderungen Gottes an den Menschen. Jene Einwirkung auf den Fortgang der Sünde unter den Menschen besteht einmal darin dass es dieselbe vermehrt (Röm. 5, 20.), indem es durch Gebote und Verbote die nach Obigem in Jedem schlummernde Lust zur Uebertretung aufreizt (Röm. 7, 7. ff.) und es so unmöglich macht dass sie sich nicht äussere; sodann darin dass

es jede Verfehlung auch als Verfehlung gegen den Willen Gottes vor das Gewissen kommen lässt (5, 13.), dem Sünder eine bewusste „Erkenntniss seiner Sünde“ gewährt (3, 20.). Dieses Beides hat zugleich die Folge dass dadurch das Gefühl des gerechten „Zornes“ Gottes erweckt und immer mehr gesteigert werden soll (3, 19. 4, 15.). Eine Zusammenfassung davon gibt die Stelle Gal. 3, 19. ff. Das Gesetz ward allerdings gegeben „der Uebertretungen wegen“, d. h. um dem sündigen Treiben der Menschen den göttlichen Willen entgegenzusetzen; aber es verlieh nicht auch die Kraft die Sünde zu überwinden (V. 21.), sondern bannte die Menschen eben durch die an sie gestellten Forderungen die sie nicht erfüllen konnten unter die Macht der Sünde (V. 22.), liess sie in Einem die übermächtige Gewalt des Bösen und das drückende Joch seiner eigenen strafenden Zucht und Vormundschaft fühlen (V. 23. 5, 1. 4, 3. 3, 10.), hielt Alle zusammen in dem gleichen Gefühl allseitiger Unfreiheit und Knechtschaft (V. 23.). Es heisst deswegen (V. 24.) der Zuchtmeister auf Christus, der Zuchtmeister, der fortwährend zum Guten auffordert und vom Bösen abmahnt, aber dadurch nichts Anderes hervorbringt als dass der ihm Untergebene im Bewusstsein seiner fortwährenden Schwäche und fortwährenden Strafbarkeit erhalten wird. — Allein auf diesen negativen Zweck ist das mosaische Gesetz nicht beschränkt. Es ist nicht nur heilig, gerecht und gut (Röm. 7, 12.), sondern für die Menschen auch die Quelle alles Guten, es ist die einmal für immer geschehene Erklärung des göttlichen Willens. Der rituelle Theil fällt zwar mit dem Christenthume wie von selbst hinweg; aber der Dekalog und Anderes, z. B. ein Gebot über Belohnung der Arbeit (1 Kor. 9, 8. ff.), bleibt als das absolut und einzig göttliche Gesetz stets in Kraft und wird auch für die Christen Lebensnorm, wenn gleich in der Weise der Synoptiker geistiger aufgefasst als im Judenthum gewöhnlich war und auf seine Grundprinzipien zurückgeführt (Röm. 13, 9. Gal. 5, 14.). Das ganze Christenthum ist trotz des Neuen das es bringt doch wieder nichts als ein neuer Weg zur Erfüllung des Gesetzes, indem es dem Menschen Kraft gibt den Geboten Gottes nachzuleben (Röm. 3, 31. 8, 4.). — Diese ganze Lehre ist bei Johannes verschwunden, er ist dazu fortgegangen nicht in einem von Gott einmal durch einen Dritten bekannt gemachten (Joh. 1, 17. vgl. Gal. 3, 19.) Gesetze,

sondern im Wesen Gottes selbst ($\varphi\tilde{\omega}\varsigma$, $\dot{\alpha}\lambda\acute{\eta}\vartheta\varepsilon\iota\alpha$, $\dot{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$) die höchsten ethischen Normen wiederzufinden.

Die andere Seite des Judenthums, die Verheissung (Röm. 9. Gal. 3.) hat wiederum verschiedene Seiten. Sie ist einmal älter als das Gesetz und kann durch dieses nicht wieder umgestossen werden sondern wird seiner ungeachtet ihre Erfüllung finden. Da aber die Erfüllung einer Gnadenverheissung der Natur der Sache nach wie die Verheissung selbst nur eine freie Gabe Gottes, nicht ein durch Gesetzerfüllung erlangtes Verdienst sein kann, so wird mit ihrem Eintritt die Herrschaft des Gesetzes aufhören (Gal. 3, 17. ff. Röm. 4, 14. 16.). D. h. schon innerhalb des Judenthums selbst hat von Anfang an der *νόμος* nur eine temporäre Bedeutung gehabt, das Judenthum selbst berechtigt uns ein anderes Prinzip (die Gnade) aufzustellen, es weist mit seinen Verheissungen selbst auf dieses hin. Ebenso steht die Verheissung dem zweiten charakteristischen Merkmale des Judenthums gegenüber, der Beschneidung welche für nothwendig zur Seligkeit gilt, der Behauptung dass nur ein der jüdischen Nationalität Einverleibter vor Gott Gnade finden könne. Denn Abraham hat ja die Verheissung erhalten als er noch nicht beschnitten war; die Beschneidung war also bei ihm nicht Bedingung der göttlichen Gnade, sondern Folge derselben, ein Zeichen dass ihm sein Glaube an die Verheissung zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Folglich ist er auch der Vater der Unbeschnittenen welche glauben (Gal. 3, 6. ff. Röm. 4, 9. ff.), und von den Beschnittenen können nur die welche glauben in Wahrheit sich seine Kinder nennen (Röm. 4, 12.). D. h. auch die Beschneidung wird schon innerhalb des Judenthums selbst nicht für Bedingung des Heils, sondern nur für ein von Gott einst angeordnetes, beliebig wieder aufzuhebendes Zeichen seiner Gnade erklärt. Sie wird fallen, wie das Gesetz, zu dessen unverbrüchlicher Beobachtung sie verpflichtet (Gal. 5, 3.). Auch hat Gott durch Verwerfung des Ismael und Esau gezeigt dass die Verheissung nicht schlechthin an die leibliche Abstammung von Abraham gebunden sei (Röm. 9, 7. ff.). Allein dieses Allen ungeachtet ist „der Vorzug der Juden, der Nutzen der Beschneidung noch gross nach allen Seiten hin“ (Röm. 3, 1. 2.). „Denn sie sind mit den göttlichen Offenbarungen betraut worden (V. 3.), ihnen gehört die Kindschaft, die Anschauung der göttlichen Herrlichkeit ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), der Bund, die Gesetzgebung, der wahre Gottesdienst,

die Verheissungen und die Väter" (Röm. 9, 4. 5.). Bund und Gesetz sind auch wieder Vorzüge dieses Volkes vor allen andern, und die ihnen als leiblichen Nachkommen Abrahams gegebenen Verheissungen werden an ihnen gewiss erfüllt werden, da die Gnadengaben und die Berufung Gottes unwiderruflich sind (11, 1. 2. 29.), das „auserwählte Volk Gottes" werden sie als „die Zweige der ἁγία ῥίζα", als die Nachkommen der Patriarchen immer bleiben (V. 16.), unter allen Völkern ist nur dem israelitischen seine vollständige Einverleibung in das Reich der Gnade gewiss (11, 12. 23. 26. ff.), wie auch aus ihm der Messias kommen wird (9, 5. Gal. 3, 16.), es ist der „Träger" und Stamm auch der neuen Religion die kommen soll (11, 16. 18.).

Man sieht wie viele Mühe sich Paulus gibt die Schranken des Judenthums zu durchbrechen und dabei dennoch die ewige Geltung der jüdischen Nationalität und Gesetzgebung festzuhalten. Gesetz und volksthümliche Vorrechte der Israeliten bleiben, nur mit dem Unterschiede dass durch das Christenthum die Stellung des Menschen zum erstern eine freie und auch die übrigen Völker zur Theilnahme an den letztern zugelassen werden. Wenn irgend etwas, so beweist diese Theorie des Heidenapostels, wie schwer die Aufgabe war das Christenthum vom Judenthum loszutrennen und in freier Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit hinzustellen. Bei Johannes finden wir sie gelöst; denn bei ihm ist die ewige Bedeutung wie des Gesetzes so auch der abrahamitischen Verheissungen verschwunden, die Juden sind ihm nicht das auserwählte Volk Gottes, sondern das alte Testament ist nur eine von Gott angeordnete Grundlage für die Erscheinung des Logos auf Erden, welche nicht weiter besonders berücksichtigt wird, sobald sie ihren Zweck, die gläubige Aufnahme des Messias durch Hinweisung auf die Prophetie zu unterstützen, erfüllt hat. Die leibliche Abstammung von Abraham ist in Bezug auf die Theilnahme an dem Heil vollkommen gleichgültig; wollen die Juden Kinder Abrahams, des Freundes Gottes sein, so müssen sie es ihm an Liebe zu Gott und zur Wahrheit gleich thun (8, 39.). Ob in Christus alle alttestamentlichen Verheissungen erfüllt werden (2 Kor. 1, 20.), ist bei Johannes mehr als zweifelhaft.

Einen andern Unterschied in der Auffassung des alten Testaments bildet die Logoslehre. Abraham und die Propheten sind bei Paulus unmittelbare Diener und Organe Gottes selbst (Röm. 4. 1, 2.), bei

Johannes aber Christi mit dem sie verkehrten (Joh. 8, 56. 12, 41.); bei Paulus findet Abraham vor Gott Gnade weil er das Vertrauen zur göttlichen Allmacht überhaupt nicht verliert (Röm. 4, 17—20.), bei Johannes weil er auf die Fleischwerdung des Logos sich freut (8, 56.). Bei Paulus treten die Gläubigen des alten Testaments durchaus nicht aus diesem ihrem Verbande heraus, bei Johannes sind sie von diesem losgetrennt, dem Judenthum entzogen und schon dem Christenthum vindicirt. — Es verdient jedoch bemerkt zu werden, dass sich auch bei Paulus schon Anfänge zu einer Anschauung finden, welche die alttestamentliche Offenbarung als eine nur mittelbare gelten lässt (Gal. 3, 19. vgl. Joh. 1, 17.) und auf der andern Seite schon ein Hereinragen Christi in die israelitische Geschichte vorstellig zu machen sucht (1 Kor. 10, 4.).

5. Ehe nun aber die Verheissung sich verwirklicht hat die Sünde ihren Gipfel, das Gesetz seinen Zweck erreicht. „Alle sind Sünder und ermangeln des Ruhmes den sie vor Gott haben sollten, Juden und Heiden (Röm. 3, 9. 23.); Alles ist unter Sünde und Ungehorsam verschlossen (Gal. 3, 22. Röm. 11, 32.), die ganze Welt Gott verschuldet" (Röm. 3, 19.) und der Verdammniss würdig (Röm. 5, 16. 18.), „Sünde und Tod beherrschen" die Menschheit (ebend. V. 17. 21.). Die Schuld der Juden ist die grössere (2, 9.), weil das Gesetz sie ganz genau über den Willen Gottes, über Recht und Unrecht belehrt (V. 18. 20.) und die Beschneidung deren sie sich rühmen ihnen die Verpflichtung auferlegt das ganze Gesetz zu thun (2, 25. Gal. 5, 3.). Das Gesetz aber weist selbst über sich hinaus, indem es alle Menschen ohne Ausnahme, also auch die Juden, für Sünder erklärt und damit über sich aussagt dass es wol zur Erkenntniss nicht aber zur Ueberwindung der Sünde zu führen vermöge (Röm. 3, 10—20.). — Beides, Sünde und Gesetz, wird nun von Christus aufgehoben, nachdem die bestimmte Zeit abgelaufen ist (Gal. 4, 4.).

Johannes legt bei der Beschreibung der Lage der Welt vor der Erscheinung Christi nicht so viel Gewicht wie Paulus darauf dass jeder Einzelne in gleicher Verdammniss sich befinde. Dagegen malt er den vorchristlichen Zustand im Ganzen und Grossen mit weit grellern Farben, indem er ihn als vollkommene Entfremdung der Welt von Gott schildert, an deren Spitze der uranfängliche Empörer gegen die Wahrheit, der *ἄρχων τοῦ κόσμου*, steht. Bei Paulus tritt der Teu-

fel viel weniger hervor. Sein Antheil an der Entfernung des Menschen von Gott wird ganz kurz erwähnt (2 Kor. 11, 3.) und fehlt namentlich in der Stelle Röm. 5, 12. ff. Paulus hat wie Johannes das Bedürfniss, der Persönlichkeit des Erlösers, von welcher Gnade und Heiligung der Welt mitgetheilt wird, eine zweite gegenüberzustellen von welcher Sünde und Verdammniss ausgehen; hiefür aber genügt ihm Adam. — Späterhin wird der Teufel als Feind der Christenheit (Röm. 8, 38. 1 Kor. 7, 5. 15, 24. 2 Kor. 2, 11. 11, 14.), als Peiniger des Menschen im Diesseits und Jenseits (2 Kor. 12, 7. 1 Kor. 5, 5.) häufig erwähnt, aber wiewol er den Namen *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* führt (2 Kor. 4, 4.) nicht so mächtig und nicht so als der konsequente Gegner der wahren Religion, nicht als der Repräsentant und Heerführer des Judenthums und Heidenthums gedacht.

6. Was nun die Person Christi anbelangt, so ergibt sich aus den von ihr handelnden Stellen unserer vier Briefe folgende Ansicht von derselben.

Vor Allem ist es gewiss dass Christus ein Mensch ist, gerade wie Adam. Denn hierauf ruhen die beiden Hauptausführungen des Apostels über Sünde und Gnade (Röm. 5, 12. ff. 1 Kor. 15, 21. ff.), Ausführungen welche im joh. Lehrbegriff unmöglich wären. Er ist wirklicher Mensch nicht in dem Sinne, als ob es sich um Doketismus handelte wie 1 Joh., sondern er ist ein Individuum der menschlichen Gattung *). — Sein erster Unterschied von den übrigen aber ist, dass er, obwol in dem Fleische gekommen, das gewöhnlich der Sitz der Sünde ist, doch von keiner Sünde weiss (Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21.), was im Sinne des Apostels, dem das Bewusstsein der Schuld Hauptsache ist, so viel heisst als dass er auch nie gesündigt habe. Ein zweiter Unterschied ist dass Christus nicht ein psychischer, zwar lebender (*ψυχὴ ζῶσα*), aber der Kraft des Lebens (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*) entbehrender, nicht ein irdischer, dem Untergang verfallender Mensch ist wie Adam und wir Alle, sondern ein pneumatischer, die absolute Lebenskraft besitzender, in sich darstellender und mitzutheilender vermögender, himmlischer, vom Himmel stammender, wie alles Himmlische unvergänglicher Mensch (1 Kor. 15, 45 — 49.).

*) Wie dieses Moment nicht zu seinem Rechte kommt, wenn man alle paulinische Briefe zusammenwirft, zeigt Usteri S. 329. f.

In beiden Beziehungen steht er — gerade wie unser einstiges σῶμα πνευματικόν unserm jetzigen σῶμα ψυχικόν (1 Kor. 15, 44. ff.) — dem Adam als der zweite Mensch gegenüber, von welchem ein neues Leben für die Menschheit beginnt, ein Leben nicht mehr im Bewusstsein der Verdammniss, sondern der Gnade, und ein Leben nicht blos auf der Erde, in der φθορά, sondern auch im Himmel, in der ἀφθαρσία (ebend. und V. 21.). Er theilt dieses neue Prinzip den Uebrigen mit, nachdem er wie Alle „vom Weibe geboren" (Gal. 4, 4.), wie die Juden „unter dem Gesetze gestanden" (ebend.) *), Gott „gehorsam" gewesen (Röm. 5, 19.), „aus Schwachheit gekreuzigt" (2 Kor. 13, 4.), dann aber (ebend. vgl. 1 Kor. 6, 14.) „durch die Macht Gottes" vom Tod erweckt worden ist, so dass „der Tod nicht mehr über ihn herrscht" (Röm. 6, 9.). Christus ist also ein Mensch, in welchem nicht wie sonst das πνεῦμα der σάρξ unterlegen ist durch Sünde und Tod, sondern über sie gesiegt hat durch Unsündlichkeit und Auferweckung zu einem neuen Leben.

Neben diesen Prädikaten wird aber Christus aufs Bestimmteste Sohn Gottes (Röm. 1, 3. 4. 8, 3. Gal. 4, 4. 1 Kor. 15, 24. ff.) genannt, ja eigener Sohn Gottes (Röm. 8, 32.), d. h. nach dem Zusammenhange: dieses Prädikat ist ganz in dem unmittelbaren und eigentlichen Sinne zu nehmen, welchen die Sprache mit den Worten Vater und Sohn verbindet, und ausserdem steht er den heidnischen κύριοι gegenüber als der Eine Herr Jesus Christus, durch den Alles ist und durch den auch wir sind (1 Kor. 8, 6.). Bei Johannes würde uns diess keine Schwierigkeit machen, da ihm Christus der fleischgewordene Logos, dafür aber auch kein Individuum der menschlichen Gattung, sondern ein Gott ist der blos in den Zustand des Menschseins eingeht; aber bei Paulus kann von der wesentlichen Menschheit Christi nicht abgegangen werden (Röm. 5. 1 Kor. 15.). — Als dasjenige was Christum in den Augen der Welt als Sohn Gottes erwies, wird Röm. 1, 4 die Auferstehung bezeichnet, die ihn „mächtig erwies als den Sohn Gottes nach dem Geiste der Heiligkeit", d. h. das Wirken des Geistes der Heiligkeit, des Geistes der über alles Endliche einzig erhabenen Gottheit, ist bei seiner Auferweckung das gewesen, woran man ihn als den Sohn dieses Gottes er

*) Welcher Unterschied hier noch von dem joh. Christus!

kannte. Aber diess ist nicht so zu verstehen, als ob Christus ein blosser Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) gewesen wäre, zu dem der heilige Geist nur irgendeinmal hinzutrat, wie bei den Propheten. Eine Andeutung wie sich Paulus die Gottessohnschaft und die vollkommene Menschheit Christi zusammendachte, gibt vielmehr die Stelle 1 Kor. 11, 3. ff. „Jedes Mannes Haupt ist Christus, das Haupt Christi aber ist Gott; der Mann aber ist das Haupt des Weibes". Was dieses *κεφαλή* bedeute, wird erklärt wenn es V. 7. 8 heisst, „das Weib sei *δόξα*, Wiederstrahl, Reflex (s. de Wette) des Mannes" und „es sei aus dem Manne". Vom Manne wird nun gesagt, „er sei *εἰκών*, Ebenbild, und *δόξα θεοῦ*", d. h. ein Ebenbild Gottes welches dieses sein Urbild wiederstrahlt, und: „Christus sei sein Haupt", d. h. nach dem Obigen, er sei zugleich *δόξα Χριστοῦ* und *ἐκ Χριστοῦ*. Vollkommen entsprechend heisst es sodann von Christus „Gott sei sein Haupt", d. h. er sei *δόξα θεοῦ* und *ἐκ θεοῦ*, und 2 Kor. 4, 4, er sei *εἰκὼν θεοῦ*, was V. 6 durch „das Leuchten der Majestät Gottes auf Christi Antlitz" erklärt wird. Christus also ist zumal und unmittelbar *εἰκὼν θεοῦ*, *δόξα θεοῦ* und *ἐκ θεοῦ*, der Mann aber zugleich *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ καὶ ἐκ θεοῦ* und *δόξα Χριστοῦ καὶ ἐκ Χριστοῦ*, und zwar ist er das Erstere (Ebenbild und Wiederstrahl Gottes und aus Gott) mittelbar dadurch dass er das Zweite (Wiederstrahl Christi und aus Christus) ist (V. 3.). Christus ist das erste, der Mensch weil er Christus nachgebildet ist das zweite Ebenbild Gottes selbst. D. h. in Christus sind die göttliche und die menschliche Natur unmittelbar eins; er verhält sich zu Gott und zu dem Menschen gleich, nur dass jener über und vor ihm, dieser unter und nach ihm ist. In ihm tritt dem Apostel die göttliche Herrlichkeit oder das allgewaltige *πνεῦμα* (siehe 2 Kor. 3, 18.) personifizirt vor Augen, und dieses Bild ist eben nichts Anderes als das Bild der reinen, verherrlichten und vergeistigten Menschheit selbst. Zwischen dem unsern Augen unsichtbaren Gott und dem Menschen steht, einem Spiegelbilde gleich (ebend.), Christus in menschlicher Gestalt, aber ohne das adamische, choische Element, und diese ideale Menschengestalt ist nichts Anderes als die göttliche Herrlichkeit, der persönliche göttliche Geist (*πνεῦμα ἁγιωσύνης*) selbst. Sie zeigt den Menschen wie er sein wird nach seiner Verklärung zum ewigen Leben (1 Kor. 15, 21. ff.). *Εἰκὼν Χριστοῦ* werden wir erst wenn das Irdische abgeworfen ist (a. a. O. und V. 19. Röm. 8, 29.); aber

δόξα, ein Reflex, Nachbild Christi sind wir schon, während bei Christus Beides nicht aus einander fällt. Denn Christus ist wie Gott πνεῦμα (2 Kor. 3, 17.), in persönlicher Gestalt, von der verklärten σάρξ umkleidet; wir sind auch πνεῦμα, aber hier nur dem inneren Menschen nach (2 Kor. 3, 18. 4, 16 — 18.), ganz werden wir es erst sein, nachdem auch unsere σάρξ verklärt ist (1 Kor. 15, 44. ff.).

Die Stelle 1 Kor. 11 löst somit aufs schönste die scheinbaren Widersprüche der paulinischen Christologie; sie zeigt wie Christus ἴδιος υἱὸς θεοῦ, ἐκ θεοῦ und ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, Individuum der menschlichen Gattung, zugleich sein kann. Als erstes und Urindividuum von dieser ist er Sohn Gottes, als Sohn Gottes Urindividuum der aus πνεῦμα und σάρξ bestehenden Menschheit. Es sind vier Stufen, Gott, Christus, Mann, Weib, von welchen immer die niedere Abbild der höheren ist. Wie das Weib zwar Abbild des Mannes ist, aber dennoch der Mann durch das Weib in die Welt kommt (V. 12.), so ist die Menschheit zwar Abbild Christi, aber er kommt durch eben dieses sein Abbild in die Welt; das Weib gebiert im Manne, die Menschheit in Christus das Urbild wonach und um dessen willen (1 Kor. 11, 9. vgl. Röm. 8, 29: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς) beide geschaffen sind. Indem so Christus die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott vermittelt, ist er allerdings ein an den Logos erinnerndes Mittelwesen. Jedoch, wie später der Kolosserbrief den philonischen Logos sich aneignet, so hat auch der Christus der älteren paul. Briefe mit Letzterem weit mehr Aehnlichkeit als mit dem johanneischen, weil er nicht blos wie dieser Abbild Gottes, sondern auch Urbild des Menschen ist und zur menschlichen Gattung gerechnet werden kann. Der paulinische Christus ist mithin sogar reicher als der johanneische; erst Irenäus und Tertullian haben die apriorische Homogeneität des Sohnes Gottes mit der Menschheit wieder, indem sie Adam nach dem Bilde des Logos geschaffen werden lassen. — Doch was die Hauptsache ist, dem Heidenthum, Judenthum und Judenchristenthum gegenüber stimmen Paulus und Johannes darin überein, dass sie nicht etwa einen mit göttlichen Kräften ausgestatteten oder einen blos über Gott redenden Wunderthäter und Propheten, sondern eine aus Gott selbst stammende Persönlichkeit in Christus erkennen. D e r p a u l i n i s c h e L e h r b e g r i f f i s t e s d e r a u f d a s D o g m a v o n d e r G o t t h e i t C h r i s t i g e f ü h r t h a t.

Eine ganz andere Frage, welche von dem so eben Gesagten gänzlich unabhängig ist, gewöhnlich aber damit verwechselt zu werden pflegt, ist die ob unsere Briefe die alexandrinische Idee des Logos kennen, d. h. die Idee einer göttlichen Persönlichkeit, die nicht nur dem Wesen und den Eigenschaften nach Gott und die Welt vermittelt, sondern auch der Zeit nach zwischen beide tritt, indem sie von Gott zum Werkzeug der Schöpfung und fortwährenden Regierung der Welt gebraucht wird. Diese Frage ist zu verneinen, weil unsere vier Briefe die Existenz der Person Christi vor seiner Geburt und noch mehr vor der Welt nicht kennen oder jedenfalls höchst zweifelhaft lassen. Paulus hat seine Christologie nicht aus der Kombination eines längst hinter ihm liegenden Menschen Jesus mit einem zunächst auf ganz fremdem Boden erwachsenen Produkt der Spekulation wie der Logos es ist zusammengesetzt. Sondern Christus ist ihm das als was er ihn innerlich erfahren hatte (Gal. 1, 16. Röm. 1, 4.), der pneumatische, himmlische Mensch, der diesen seinen Ursprung oder sein Sohnesverhältniss zu Gott durch die Auferstehung Allen bewies. An diesem Bilde des verklärten Christus hält er fest, theils um an demselben seiner eigenen einstigen Verklärung gewiss zu werden und unter den Mühen und Wehen des Diesseits sich aufrecht zu erhalten (2 Kor. 3, 18—4, 18.), theils auch weil sich seine Berufung zum Apostelamt erst von dem schon auferstandenen Christus herschrieb (5, 16.). Auf das Moment der Zeit, auf die Frage ob Christus nicht nur dem Wesen, sondern auch der Wirklichkeit nach vor dem Menschen zu setzen sei, scheint er noch nicht reflektirt oder wenig Gewicht gelegt zu haben. Jedenfalls hat sich ihm keine anschauliche, konkrete Gestalt eines präexistirenden Christus gebildet, wie sie mit dem Logosbegriff von selbst gegeben ist. Gerade die für eine Präexistenz angeführte Stelle 1 Kor. 10, 4 macht dieselbe, wenn es nämlich eine persönliche Präexistenz sein soll, zu einer prekären. Denn wenn der Fels der den Israeliten auf ihrem Zuge folgte „Christus war", so war damals dessen Persönlichkeit von der jener Engel wenig verschieden, welche nach Hebr. 1, 7 in Winde und Feuerflammen sich verwandeln lassen und von dem Verfasser gerade wegen dieses Umstandes weit unter die ewig sich gleich bleibende, konkrete Persönlichkeit des Sohnes Gottes gesetzt werden (V. 8.), und am Ende präexistirte nur sein

Geist, nicht er selbst als Person. Der von seinem Geist (etwa wie Brod und Wein des Abendmahls von der Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut V. 16.) durchdrungene (πνευματική) Fels, der dem Volke einen pneumatischen d. h. (wie das Abendmahl, welches den Apostel auf die ganze Sache führt, und wie das πνευματικόν βρῶμα V. 3, unter welchem ohne Zweifel das Manna, das Brod vom Himmel, verstanden ist) überirdischen, hyperphysischen Trank gewährte, heisst dann Χριστός als an die später mit der Geburt Christi aus dem Weibe erfolgte persönliche Inkarnation jenes Geistes anstreifend und typisch auf sie hinweisend. So unsicher und schwankend die persönliche Präexistenz Christi durch diese Stelle wird, so geht doch zweierlei aus ihr hervor, einmal dass auch Paulus theils durch seine Vorstellung von Christus als dem einzigen Herrn und Geber des πνεῦμα ζωοποιοῦν, theils durch sein Streben schon im alten Testament Andeutungen (τύποι V. 6—11.) des neuen zu finden schon frühe veranlasst wurde auch ausserhalb des letztern Spuren der Wirksamkeit des Sohnes Gottes zu suchen, wiewol eben 1 Kor. 10 zeigt wie dunkel und unklar (vgl. dazu 1 Kor. 13, 12.) dieses Suchen noch blieb —, und sodann dass nach seiner Ansicht das πνεῦμα ζωοποιοῦν (ἁγιωσύνης) als zur Umkleidung mit der σάρξ bestimmt längst vor der Geburt Jesu existirte und diese Geburt eben nichts Anderes war als die Verbindung jenes Geistes mit einem Körper (vgl. Röm. 8, 3.), so dass Jesus nur κατὰ σάρκα aus Israel und von David abstammte (9, 5. 1, 3.), κατὰ πνεῦμα (1, 4.) aber unmittelbar von Gott ausgegangen war, — eine Vorstellung die Lukas weiter ausgebildet hat.

Was nun noch 1 Kor. 8, 6 betrifft, so ist in εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ, Beides, die vermittelnde Stellung Christi zur menschlichen Natur, die als sein Abbild von ihm abhängt, oder (wenn man τὰ πάντα strenger nimmt) zur menschlichen und aussermenschlichen Natur, welche letztere nach Paulus durch Christus eine ähnliche Herrlichkeit wie die Kinder Gottes erlangen sollte (Röm. 8.), und die von ihm ausgegangene Schöpfung und Regierung der Gemeinde zusammengefasst. So gewiss nach dieser Stelle Paulus in Christus den Herrn der Welt erblickt, so wenig ist auch aus ihr ein bestimmter Schluss auf die Präexistenz desselben zu ziehen, und wenn auch auf diese, doch keinenfalls auf die Logos-

idee.*) Christus ist vielmehr durchaus nie etwas Anderes als der seit unbestimmter Zeit real existirende Sohn Gottes, der zum Behuf der

*) Was die Präexistenz betrifft, so ist δι' οὗ so unbestimmt, dass durchaus nicht ἐκτίσθη zu suppliren nothwendig ist, sondern ebensowol „ist", „lebt" (vgl. ἡμεῖς δι' αὐτοῦ u. Röm. 6, 11 ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Ἰ. Χ. 8, 38. f. AG. 17, 28.), „beherrscht" (vgl. κύριος und Röm. 14, 9. 1 Kor. 15, 27. f.), „erhalten wird" (vgl. Hebr. 1, 3.). Ferner zeigt die Stelle Röm. 11, 36, dass P. bei der Redensart δι' αὐτοῦ durchaus nicht an die Schöpfung, sondern an die Regierung und Erhaltung zu denken gewohnt ist, indem hier ἐξ αὐτοῦ auf den Anfang, die Erschaffung, εἰς αὐτόν auf das Ende, die Wiederbringung aller Dinge, und δι' αὐτοῦ auf das zwischen beiden mitten inne Liegende, also auf die fortwährende Erhaltung und Regierung, sich bezieht. Ebenso schiebt P. 1 Kor. 8 zwischen die Schöpfung (ἐξ οὗ τὰ πάντα) und das Weltende (ἡμεῖς εἰς αὐτόν) in den Worten καὶ εἰς — δι' αὐτοῦ die Beherrschung und Erhaltung der Dinge und Menschen hinein. Er sagt nicht blos: Alles steht unter ihm und auch wir stehen unter ihm, sondern Alles ist durch ihn u. s. w., weil die Herrschaft Christi nicht ein todtes, starres Stehen über der Natur und Menschheit, sondern ein thätiges, belebendes Umbilden derselben ist (2 Kor. 3, 18. 4, 16. Röm. 8, 11. 21. 1 Kor. 15, 25—28.). Auch bezeichnet τὰ πάντα Röm. 11, 36 nicht blos Alles was da ist, den ruhenden Komplex des Geschaffenen, sondern, wie der enge Zusammenhang dieses Verses mit dem in Kap. 10 u. 11 über die göttliche Weltregierung Gesagten unwidersprechlich zeigt, immer zugleich, ja vorzugsweise, Alles was fortwährend im Verlauf der Zeit geschieht, eine Bedeutung die 1 Kor. 8 zu der Ergänzung „ist", „beherrscht wird" ganz gut stimmt. „Alles, was und wie es geschehen mag, geschieht durch Christus, wie namentlich wir durch ihn sind das was wir sind." — Was die Logoslehre betrifft, so ist nach Obigem Zeller (Theol. Jahrb. 1842. I. S. 56. ff.) zuzugeben, dass sich bei Paulus die Anfänge zu den Lehren von einer Präexistenz Christi und einer allgemeinen, daher auch weltschöpferischen Offenbarungsthätigkeit desselben finden. Aber eine „übermenschliche Natur" in dem strengen Sinne wie sie der joh. Christus hat, lässt sich, wie schon ausgeführt, durchaus nicht annehmen. Das die σάρξ verklärende πνεῦμα ist nach den Hauptstellen immer dasjenige was Jesum zum Sohn Gottes macht und auf der andern Seite doch erlaubt ihn in Eine Reihe mit den aus Geist und Fleisch bestehenden Menschen zu setzen. Die Lehre von der Präexistenz macht, wie wir im Hebräerbrief sehen werden und wie ausser-

Zurückführung des nach seinem Bilde geschaffenen Endlichen zu Gott den heiligenden und belebenden Geist seines Vaters besitzt oder viel-

halb des neuen Testaments namentlich die Klementinischen Homilien beweisen, den Logosbegriff noch nicht nothwendig, wiewol sie erst durch ihn vollkommen gesichert wird. Aber eben weil sie in den ältern paulinischen Briefen noch so unsicher und schwankend ist, müssen wir annehmen dass dieselben den Logosbegriff, von welchem aus dieses Schwanken schlechterdings unerklärlich wäre, noch nicht kennen. Auch findet sich von allen übrigen mit demselben gegebenen Lehren (vgl. Kol. 1, 15—17. Joh. 1, 18. 8, 56.) keine Spur. — Die Stelle 2 Kor. 8, 9 ist zu übersetzen: „er war arm, während er reich war", d. h. nach dem vorhergehenden *τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* und dem folgenden *ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε,* Er, der Gnadenreiche (Röm. 5, 15.), Gerechte (ebd. V. 18.), Sündlose (2 Kor. 5, 21, eine für die unsrige ganz instruktive Stelle), Er, der Herr der Herrlichkeit (1 Kor. 2, 8.) und des Lebens (Röm. 5, 17.), erniedrigte sich (Gal. 2, 20.) dazu, *κατάρα* (Gal. 3, 13.), *ἁμαρτία* zu werden (2 Kor. 5, 21.), der Sünde zu sterben (Röm. 6, 10.), in menschlicher Schwachheit sich kreuzigen zu lassen (2 Kor. 13, 4.), damit ihr begnadigt, gerecht, sündenrein, des Lebens und der Herrlichkeit theilhaftig werden solltet. *πλούσιος ὢν ἐπτώχευσεν* ist nur Analyse dessen was schon in *χάρις, δωρεὰ Χριστοῦ* liegt (Röm. 5, 15.). Christus war *πλούσιος* als gnadenreicher und gnadespendender Erlöser und ist zugleich und trotzdem arm gewesen als Erlöser durch persönliche Entsagung und Erniedrigung, gerade wie Paulus von sich selbst sagt: *ὡς πτωχοὶ, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς λυπούμενοι, ἀεὶ δὲ χαίροντες* 2 Kor. 6, 9. 10. Ueber *πλοῦτος*=*χάρις* s. Röm. 2, 4. 9, 23. Phil. 4, 19. Eph. 1, 18. 3, 9. Röm. 5, 17. 2 Kor. 1, 5. 8, 7. 2. Ein ähnliches Nebeneinander des Reichthums und der Armuth findet sich Apok. 2, 9: *Οἶδά σου τὴν θλῖψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ.* Vgl. auch Hebr. 5, 8 *καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν ὑπακοήν* und Clem. hom. 12, 7: *ὁ κύριος ἡμῶν, ὁ ἐπὶ σωτηρίᾳ παντὸς τοῦ κόσμου ἐληλυθὼς, μόνος ὑπὲρ πάντας εὐγενὴς ὢν δουλείαν ὑπέμεινεν, ἵνα ἡμᾶς πείσῃ μὴ αἰδεῖσθαι τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τὰς δούλων ποιεῖν ὑπηρεσίας, κἂν πάνυ εὐγενεῖς τυγχάνωμεν.* Hier und 2 Kor. 8, 9 ist das Nebeneinander der Gegensätze weit intensiver und effektvoller als das blosse Nacheinander verschiedener Zustände. Auch die grammatische Bedeutung von *πτωχεύω* spricht für unsere Erklärung. „Die Verba auf —*έω* und —*εύω* drücken hauptsächlich den Zustand oder die Handlung eines sol-

mehr in sich darstellt. Dieser Geist konstituirt seine Persönlichkeit, ein anderes Prinzip derselben gibt es nicht. Natur und Menschheit sind durch ihn was sie ursprünglich gewesen sind und am Ende sein sollen, *εἰς θεόν, τέκνα θεοῦ, πνευματικά,* herrlich und unvergänglich; er ist die *κεφαλὴ* des Alls, der Vollstrecker der Idee dass Gott Alles in Allem ist, er bewirkt dass die Welt wirklich sein und Gottes Abbild wird und zu ihm selbst in das Verhältniss der *ἀδελφότης* (Röm. 8, 29.) tritt. Am Ende der Zeiten wird er realiter Beides in Einem sein, der *ἴδιος υἱὸς θεοῦ* und der Erstgeborene unter den Menschen, auch dann wird es dabei bleiben dass er eben so sehr der unmittelbare, eigentliche Sohn Gottes als der wirklich zur Gattung von uns Menschen gehörige *ἄνθρωπος δεύτερος, ἐπουράνιος, πνευματικός* ist (1 Kor. 15, 28 und Röm. 8, 29.).*)

7. Durch diesen Christus vollführt sich der Rathschluss der Liebe Gottes (Röm. 5, 8. 9.), welche seiner Gerechtigkeit unbeschadet (3, 25. 26.) die Menschen aus dem Zustande der Sünde und des Todes erretten will. Christus „ist uns geworden Weisheit von Gott", sofern sein Werk das was der Mensch auf keine Art, auch durch seine Weisheit nicht, erreichen konnte, vollführt hat, „so dass sich Niemand

chen aus, den das Stammwort bezeichnet, z. B. *δουλεύω, κολακεύω, ἀληθεύω, βασιλεύω*" (Buttmann, ausf. Gramm. II, 1. S. 383.), also arm sein. vgl. Röm. 5, 14. 15. 17. 20. 21. 7, 1. — Man darf wol sagen, dass in unserer Stelle nie Jemand die Präexistenz gesucht hätte, wenn sie nicht anderweitig bekannt gewesen wäre.

*) Es leuchtet von selbst ein dass dieser Schluss der paul. Christologie, welcher auch nachdem Alles vollbracht, alles Endliche bei Seite geschafft ist, die Göttlichkeit und Menschheit Christi mit und durch einander festhält, die Richtigkeit unserer aus Röm. 5. 1 Kor. 15. 11. 2 Kor. 3 gezogenen Darstellung unwiderleglich beweist. Dasselbe ist der Fall mit der nun folgenden paul. Beschreibung des Heils als eines Miterlebens, einer Wiederholung und Abbildung des an Christus Vorgegangenen von Seiten des Menschen. Auch diess ist nur möglich unter der Voraussetzung dass Christus nicht blos ein Gott, sondern eben so sehr ein Mensch ist. Dieses Moment kommt in der Uebersicht, welche Zeller (a. a. O. S. 71. f.) von dem paul. Lehrbegriff gibt, um daraus die Nothwendigkeit einer übermenschlichen Natur Christi zu beweisen, nicht zu seinem Rechte.

vor Gott rühmen kann", „Gerechtigkeit", Versöhnung mit Gott, „Heiligung", Prinzip eines neuen, gottgefälligen Lebens, „und Erlösung", Befreiung von dem Leben in dem sündlichen und sterblichen Fleische, — Alles zusammen ϑεοῦ δύναμις (1 Kor. 1, 30. 18 bis 29.). — So sehr hier Paulus mit Johannes der Sache nach übereinstimmt, so deutlich fällt es doch in die Augen, wie jener noch ganz auf der Stufe der Unmittelbarkeit steht, während dieser die Elemente des Dogma's bestimmt geschieden und auseinander gelegt hat. Paulus spricht einfach das Resultat des ganzen Prozesses aus, dass in und mit Christus der Menschheit der rechte Weg zu Gott und die Versöhnung mit ihm und das ewige Leben zu Theil geworden; Johannes dagegen lässt zuerst die göttlichen Wesensbestimmungen der Wahrheit, des Lichtes, der Heiligkeit, des Lebens in vollkommenem Maasse in der Person Christi vorhanden sein und dann erst dieselben durch Entäusserung an die Menschheit übergehen.

Das Werk Christi geht bei Paulus (ganz anders als bei Johannes) in den beiden Thatsachen des Todes und der Auferstehung vollkommen auf (s. 1 Kor. 1, 18. 22. 23. 2, 2.). Sein Leben war ein Leben unter dem Gesetze, das er blos einige Zeit führte um den Versöhnungstod sterben zu können und durch denselben zugleich vom Gesetze frei zu werden und ihm seine Macht zu nehmen (Gal. 4, 4. f. 3, 13. Röm. 7, 1. 4.); es ist nicht eine positive Offenbarung göttlicher Herrlichkeit, wie im joh. Evangelium, sondern blos ein negatives Moment, eine seinen Tod und dessen Wirksamkeit bedingende Vorbereitung von diesem. Namentlich hat Paulus der jüdischen Wundersucht noch keine von Jesus verrichteten σημεῖα entgegengehalten (1 Kor. 1, 22. ff.), während diese den Hauptinhalt der joh. Erzählung bilden.

Der Tod Jesu hat 1) versöhnende Kraft, er ist ein stellvertretender Tod. „Als wir noch Sünder waren (Röm. 5, 6—8.), stellte (3, 25. f.) Gott Christum als Sühnopfer in seinem Blute dar zum Erweise seiner Gerechtigkeit wegen der Uebersehung der [vor diesem Tode] während der Periode der Langmuth Gottes begangenen Sünden, zum Erweise dieser seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit (d. h. um diesen früher mangelnden Erweis nun einmal eintreten zu lassen), so dass er gerecht ist (seiner Gerechtigkeit nichts vergibt) und [dennoch, durch eine und eben dieselbe Handlung] um Jesu willen

den der daran glaubt rechtfertigt", d. h. Christus wird vor den Augen der Welt von Gott geopfert, um durch die Vergiessung seines Blutes die um der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit willen nothwendige Strafe für die bisherigen Sünden der Menschen zu erdulden, so dass diese den Menschen nicht mehr zugerechnet werden (2 Kor. 5, 19.). Oder: „Gott machte Christum zur Sünde" (2 Kor. 5, 21.), d. h. zur Sünde die gestraft wird, zum Sündopfer. Dass der Tod es ist wodurch die Sündenschuld abgebüsst wird, spricht Röm. 6, 7 (*ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*) als allgemeines Gesetz aus. Die Menschen sind durch diesen Tod vor Gott gerecht (2 Kor. 5, 21.); Gott aber hat durch denselben „die Welt mit sich versöhnt", eine gegenseitige Versöhnung bewirkt, d. h. sowol das Vertrauen der Menschen zu Gott hergestellt (2 Kor. 5, 20.) als zugleich uns die wir Gegenstände seines Zornes waren von diesem befreit (Röm. 5, 10.). — Dieser stellvertretende Tod lässt sich bei Johannes nicht nachweisen; wir finden bei ihm dafür die Aufopferung Jesu zum Besten der Kinder Gottes, um sie von der Macht des Bösen zu befreien, um sein Leben und seinen Geist auf sie übergehen zu lassen. Der joh. Gott fordert kein Sühnopfer und fühlt auch nicht das Bedürfniss durch ein solches den Menschen seine Gerechtigkeit zu zeigen; dazu ist er zu erhaben und zu liebevoll. Nicht die Strafe der Sünde, sondern diese selbst wegzuschaffen ist dort die Hauptsache. Es ist diess einer der Punkte, in welchen der joh. Lehrbegriff nicht blos als Fortbildung, sondern zugleich als Vergeistigung des paul. erscheint. — Ebenso ist 2) der Tod Jesu die Befreiung vom Gesetz, die bei Johannes ebenfalls fehlt, weil bei ihm jede Spur judaistischer Betrachtungsweise verschwunden ist. Christus stand unter dem Gesetze (Gal. 4, 4.); aber — nach dem Kanon dass das Gesetz über den Menschen Recht und Macht hat nur so lang er lebt (Röm. 7, 1—4.) — durch seinen Kreuzestod ist er wie der Sünde (Röm. 6, 10.) so dem Gesetz auf einmal gestorben um es aufzuheben, er „ward zum Fluch für uns" (d. h. er erduldete die von jenem für Fluch erklärte Kreuzesstrafe) und befreite damit sich und die Menschen von dem Gesetz (Gal. 3, 13. 4, 5. vgl. Röm. 7, 4.) und dessen drückender Herrschaft (Gal. 5, 1—3.) und verdammender Strenge (ebd. u. 3, 10—13.). Mit dieser Aufhebung der Macht des *νόμος* ist zugleich den Heiden die Theilnahme am Heil eröffnet (3, 14.), die Zeit der Bevormundung und

Züchtigung durch den Mosaismus ist vorüber und die verheissene Zeit der freien und allgemeinen Gnade Gottes tritt ein (V. 16. ff.). Auch hier ist der Tod Jesu ein stellvertretender, eine Leistung für Andere, sofern er etwas übernimmt das Andere hätten erdulden sollen, aber zugleich mehr als stellvertretend, sofern das Prinzip aller und jeder Strafe, das Gesetz selbst, dadurch seine Macht über Christus und mit diesem über Alle (Röm. 7, 4 *καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ*) verlor. — Endlich ist 3) Christus auch insofern „an Aller Statt gestorben" als „durch ihn (durch den Akt seines für Alle gültigen Todes) Alle gestorben sind", d. h. sich selbst abgesagt, der Sünde und Selbstsucht sich entäussert haben (2 Kor. 5. 15.); a) der Mensch mit allem eigensüchtigen Streben und allen weltlichen Verhältnissen an die er bisher gebunden oder anhänglich war ist „mit Christus gekreuzigt" (Gal. 2, 20. 6, 14. f.) und hat als dieser „alte Mensch" zu existiren aufgehört (Röm. 6, 6.), und ebenso ist b) der sündige Körper getödtet (ebd.), der Sünde ihre Gewalt genommen (Röm. 8, 3.), sofern sie durch das Fleisch über den Menschen herrschte, das Fleisch aller Menschen aber jetzt durch die Tödtung des Fleisches Christi mitgetödtet ist, eben weil nach 2 Kor. 5, 15 der Tod Christi als der Tod Aller zu betrachten ist. Bildlich drückt Paulus diess 1 Kor. 5, 7 so aus, „Christus sei als unser Passah geopfert und dadurch seien wir *ἄζυμοι*, rein von dem alten Sauerteig, geworden". Diese Theorie, dass Christus als Vertreter der Menschen in ihrem Verhältnisse zu Gott und als der für ihr Bestes sich hingebende Herr der Welt diese von der Sünde reinigt, ist auch die des Johannes, bei welchem er als Lamm Gottes „die Sünde der Welt davonträgt", „durch sein Blut die Sünder reinigt", mit dem Unterschiede jedoch dass diese Kraft seines Todes hier hauptsächlich von seiner göttlichen Natur, bei Paulus aber eben so sehr von seiner menschlichen oder davon ausgeht dass Christus der ideale Mensch ist und daher Alles was an ihm vorgeht zugleich als ein an allen seinen Mitmenschen Vorgegangenes betrachtet werden muss (Röm. 5. 6.).

Zu diesem Tode Christi gehört aber nothwendig die Auferstehung hinzu. Ohne sie „wäre der Glaube an Christus leer" (1 Kor. 15, 14.), und sie erst ist es gewesen was ihn als den diess Alles vermögenden Sohn Gottes hat erkennen lassen (Röm. 1, 4.). Man sieht welche Wichtigkeit der einzelne Akt der Erweckung Christi vom

Tode für Paulus hatte, weil bei ihm das Leben des Erlösers noch nicht von dem reichen Inhalte durchdrungen ist, den ihm erst Johannes gab. Bei Letzterem ist weder Tod noch Auferstehung, sondern die positive göttliche Offenbarung welche während seines Weilens auf Erden in ihm angeschaut wurde die Hauptsache; der Tod tritt erst ein nachdem die Versöhnung im Ganzen schon vollbracht ist (15, 3. 17, 4.), und für Jesus ist er nebst der Auferstehung nichts als seine sich von selbst verstehende Rückkehr zu Gott. Bei Paulus aber ist das was auf den Tod erst folgt, die Auferstehung, nothwendig, um denselben als Tod nicht eines gewöhnlichen, sondern desjenigen Menschen zu beglaubigen der auch Sohn Gottes ist und zugleich die nur negativen Wirkungen des Todes, Hinwegnahme der Schuld und Strafe, des Gesetzes und der Macht der Sünde, nun auch positiv zu ergänzen (Röm. 4, 25.). Demgemäss theilt sich die Auferstehung, wie der Tod und demselben entsprechend, dreifach. Die Auferstehung Christi, „der nicht mehr stirbt, über den der Tod keine Macht mehr hat“ (Röm. 6, 9.), ist 1) weil er der zweite Adam ist die Auferstehung aller Menschen (1 Kor. 15, 22.), die *ἀπολύτρωσις* von der Sterblichkeit (Röm. 8, 23.), so dass die *δικαίωσις* aus blosser Sündenvergebung zu einem positiven Zustand der Gnade, des Lebens, der Herrlichkeit in Gegenwart und Zukunft wird (Röm. 4, 25. 5, 15—21. 6, 8.). Ebenso ergänzt sich 2) die Loskaufung aus der Knechtschaft des Gesetzes dadurch dass wir nicht mehr diesem, sondern dem Auferstandenen und in ihm Gott angehören (6, 11. 7, 4.) und wie jener den Geist der Freiheit haben (Röm. 8, 3. 4. 2 Kor. 3, 17. f.). Zu der Kreuzigung der Selbstsucht und des Fleisches endlich kommt 3) hinzu dass wir nicht mehr uns selbst oder der Sünde, sondern dem Auferstandenen (2 Kor. 5, 15.) und in ihm Gott leben (Röm. 6, 11.), ein neues Leben führen (V. 4.) durch dieselbe Kraft Gottes welche Christum vom Tode erweckte (ebd. u. 1 Kor. 6, 14.) oder durch den Geist Gottes (Röm. 7, 6. 8, 9.).

Diess ist das Erlösungswerk, in Christus selbst angeschaut. Im Menschen wiederholt es sich ganz auf dieselbe Weise; denn Christus ist der zweite Adam, an dem nur geschieht was an uns geschehen soll. Auch in Christus geht Alles auf subjektiv menschliche Weise vor sich. Er ist Gott gehorsam (Röm. 5, 19.), er wird von Gott geopfert, von Gott auferweckt; nur zweimal (Gal. 1, 4. 2, 20.) tritt

er als selbstständiges Subjekt auf. Den Menschen gegenüber ist er freilich absolut aktiv. Die Auferstehung ist es was ihn wie als Sohn Gottes, so auch als das Haupt der Menschheit erweist; durch sie eignet er sie sich an (Röm. 7, 4. 2 Kor. 5, 15.), durch sie werden wir sein wie er durch sie Gottes wird (Röm. 6, 10.), was ganz dem oben besprochenen Stufenverhältniss der Drei entspricht. Bei Johannes dagegen gehören a priori sowol Christus (Logos) dem Vater als auch die Menschen Christo an als seine Geschöpfe, bei denen hinter dem Verhältniss der schlechthinigen Abhängigkeit die (im Grunde freilich immer vorauszusetzende) Aehnlichkeit vollkommen in den Hintergrund getreten ist.

Was sonst noch von Christus ausgesagt wird ist das Sein zur Rechten Gottes, wo er für uns Fürbitte thut (Röm. 8, 34.), eine Vorstellung die Johannes vielleicht als zu mosaisch-anthropopathisch entfernt (16, 26.). Ausserdem wird er 1 Kor. 11, 1. 2 Kor. 8, 9. (Röm. 15, 3.) als Vorbild aufgestellt, ohne dass diess jedoch eine so wichtige Hauptidee wäre wie bei Johannes. — Gal. 6, 2 wird das *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζειν* als *νόμος τοῦ Χριστοῦ* erwähnt, was einige Aehnlichkeit mit dem joh. Gebote der Liebe hat. Es bleibt aber zweifelhaft, ob damit eine von Christus selbst ausdrücklich ausgesprochene *ἐντολή* bezeichnet werden soll.

8. Nach der Analogie des joh. Lehrbegriffs hätten wir nun vom Geist zu reden. Aber die erste Stufe des paul. Lehrbegriffs hat das Eigenthümliche dass in ihr keine besondere Lehre von diesem sich findet. Ein Theil derselben ist uns schon in dem Abschnitte von der Person Jesu vorgekommen, welche mit dem *πνεῦμα ζωοποιοῦν* vollkommen zusammenfällt und durch es konstituirt wird (1 Kor. 15.). Der Geist ist nicht ein drittes Glied einer Trias von göttlichen Personen, sondern er vertheilt sich von Gott aus, dem er als eines seiner vielen Attribute zukommt, der Reihe nach an Christus, an die einzelnen Gläubigen und an die Gemeinde. Es ist daher bei Paulus, weil noch keine dogmatische Sonderung eingetreten, für den Sohn noch kein eigenes Prinzip wie bei Johannes der Logos gefunden ist, gleichgültig, ob vom „Geiste Gottes“ oder vom „Geiste Christi“ oder vom „heiligen Geiste“ die Rede ist. Er selbst hält, wie sich uns zeigen wird, diese Bezeichnungen nicht aus einander*), und nur dazu ist er

*) Diess muss auch Usteri anerkennen, S. 335.

fortgegangen, die bekannte triadische Formel am Schlusse des zweiten Korintherbriefs zu bilden, wo der heilige Geist als das in der Gemeinde gegenwärtig vorhandene Prinzip besonders genannt ist. Dem Inhalt und der innern Energie nach womit dasselbe auftritt geht Paulus freilich Johannes schon voran; nur hat er bei Letzterem als hypostasirter Stellvertreter Christi und als ewig gegenwärtiger Herr und Leiter der Kirche eine objektivere, gedrungenere Gestalt.

9. Das Evangelium von Christus, jetzt abgesehen von seiner Person betrachtet, ist „eine Kraft Gottes zum Heil für Alle welche glauben, weil die *δικαιοσύνη θεοῦ*, d. h. die Gerechtigkeit welche Gott schafft (nicht blos die *δ. παρὰ θεῷ*), in ihm offenbar wird" (Röm. 1, 16. f.)

Entsprechend der Auffassung der vorchristlichen Zeit als Entzweiung mit Gott durch strafbare Uebertretung des ethischen Gesetzes ist das christliche Heil gedacht als Lösung dieser Entzweiung, als Gerechtwerden, als unmittelbare Aufhebung des Judenthums und des von diesem aus als *ἀνομία* betrachteten Heidenthums, während es bei Johannes die Aufhebung der jüdischen und heidnischen Ungöttlichkeit überhaupt und ihrer Folgen ist. Unter *δικαιοσύνη* wird das Ganze befasst. Sie ist 1) Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünden*) (Röm. 4, 6. 7.) und Gerechterklärung (*δίκαιον καταστῆσαι* 5, 19. 4, 24.), und zwar ist dieses negative Moment überall das erste (4, 25. 5, 9. 16. 21. 6, 6. 7 und sonst), zusammenfallend mit Christi Versöhnungstod. Ferner ist sie 2) *δικαιοσύνη* oder *δικαίωσις ζωῆς*, gegenwärtiger und zukünftiger Besitz der Gnade Gottes (5, 18. 2. 11.), zusammenfallend mit der Aufhebung des mit Gott entzweienden Gesetzes durch den Tod Christi und seine Auferstehung. Endlich ist sie 3) auch sittliches Gerechtsein (2 Kor. 5, 21. Röm. 6, 7. ff.), zusammenfallend mit der Kreuzigung des Fleisches und Reinigung des Menschen von der Selbstsucht durch jene beiden. Von Gott aus ist diese *δικαιοσύνη* „Gnadengeschenk" (Röm. 5, 15.), im Gegensatze theils gegen eigenes Vermögen und Streben des Menschen Gott wolgefällig zu sein, gegen

*) Und zwar sowol der vor der Bekehrung begangenen, als auch einzelner Uebertretungen nach derselben, wie aus Gal. 5, 2—4 indirekt hervorgeht.

die ἔργα (11, 5. 6.), theils gegen die allen gemeinsame Verschuldung (5, 16 und sonst).

10. a. Ihr entspricht die subjektive Aneignung des Heils, der Glaube, welcher theils den ἔργα (Röm. 3, 20. 27. 9, 32.), dem ἰδίαν δικαιοσύνην ζητεῖν (10, 3.), d. h. dem Judenthume gegenübersteht, theils überhaupt eine Anerkennung der gänzlichen Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Gnade ist, das Rühmen ausschliesst (1 Kor. 1, 29.) und daher ὑπακοή heisst (Röm. 1, 5.). War der Glaube Abrahams ein hoffnungsvoller Glaube wo keine Hoffnung möglich schien, ein δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ, so ist der Glaube des Christen die bestimmtere zweifellose und vertrauensvolle Ueberzeugung dass Christus für uns den Versöhnungstod gestorben und um unsrer Begnadigung willen auferweckt sei (Röm. 3, 25. 4, 25. 6, 8. 10, 9.). Auch εἰδέναι wird (6, 9.) für πιστεύειν gesetzt, um die Zweifellosigkeit zu bezeichnen, und (Röm. 10, 10.) das Bekenntniss des Glaubens besonders hervorgehoben (wie 1 Joh. 4, 15.). — Der Unterschied von Johannes ist, dass wie das Heil bei diesem nicht vom Standpunkte des Gesetzes und seiner subjektiven Folgen für den Menschen, sondern als Mittheilung des göttlichen Wesens, der religiösen und ethischen Wahrheit, des Lebens in und mit Gott aufgefasst ist, so auch die Aneignung nicht vom Negativen der Sündenvergebung zum Positiven der Begnadigung übergeht, sondern der Mensch mit dem Glauben dass in Christus Gott wirklich erschienen sei ohne Weiteres aus der Sphäre des Ungöttlichen in die des Göttlichen hineintritt und nicht eine durch Christus vollbrachte Thatsache, sondern die Persönlichkeit Christi selbst ergreift, woran sich die Sündenvergebung erst nachträglich anschliesst, während sie bei Paulus der nothwendige Durchgangspunkt ist. Paulus ergreift die Erlösung in der Person Christi, Johannes die Person Christi und mit ihr die Erlösung. Der Glaube des Erstern ist Dank gegen Gott und Christus, weil die sündenvergebende Gnade den Gläubigen über die Vergangenheit beruhigt hat*) (Röm. 7, 24, 25; auch in den spätern paul. Briefen kehrt der Dank sehr häufig wieder, während er bei Johannes fehlt); der Glaube des Johannes dagegen ist sogleich ein φιλεῖν, ἀγαπᾶν (16, 27. 8, 42.), eine Hingabe an die

*) Vgl. Baur, Erwiederung auf Herrn D. Möhler's neueste Polemik, Tüb. Zeitschr. 1834. III, 195. ff.

göttliche Offenbarung, ein Versinken in den ganzen Reichthum der vollkommen sich mittheilenden Person des Erlösers, von welchem das Gemüth erst nachher zurückkehrt, um auch das Moment der Sündenvergebung, der Beruhigung über das Vergangene, welches Moment in jenem inhaltvollen Verhältnisse zum Vater und Sohn nur etwas Singuläres ist, ins Auge zu fassen (vgl. 1 Joh. 5, 13 ff. 20. 4, 9 und 10. 1, 7. 2, 1. Joh. 1, 16.). Dieser Verschiedenheit beider, wornach Johannes das negative Element des Glaubens viel weniger hervortreten lässt und viel entschiedener und kräftiger von der störenden Vergangenheit sich losgerissen hat als Paulus, entspricht die weitere dass der Glaube des Letztern die völlige Sündigkeit und Verdammniss des Menschen zur Voraussetzung hat und darum nur ein Akt der göttlichen Allmacht (*κλῆσις*) seine Hinwendung zu Christus bewirken kann; der des Johannes dagegen ein schon vorher vorhandenes *εἶναι ἐκ θεοῦ, ἐκ τῆς ἀληθείας* (8, 47. 18, 37.), *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* (3, 21.), so dass zum wirklichen Entstehen des Glaubens nur die wirkliche Erscheinung des Sohnes nothwendig ist (ebd. und 6, 45.). Noch wichtiger jedoch ist dass Johannes die Rechtfertigung durchaus nicht kennt, so wenig als das stellvertretende Strafleiden Christi. Die Aneignung des Heils besteht, wie wir sahen, bei Paulus aus zwei Elementen; das negative ist die Sündenvergebung, das positive die Betrachtung des Menschen als eines Gerechten, der göttlichen Gnade Würdigen. Von diesen beiden kennt Johannes das negative, die Sündenvergebung, wol (1 Joh. 1.); aber einmal ist es ihm nicht das einzige negative Moment, sondern neben ihm steht als die Hauptsache die Aufhebung der Gottverlassenheit überhaupt, und fürs Zweite setzt er das positive Moment des Heils nicht in das Bewusstsein von Gott als ein Gerechter angesehen werden, was für sich genommen eine ihm fremde alttestamentliche, juridische Uebereinkunft ist und eben bei dem subjektiven Wünschen, bei dem was für das Individuum nützlich ist stehen bleibt, sondern in das rein geistige und innerliche Bewusstsein zum Besitz des göttlichen Wesens und Lebens selbst gekommen, von Gott in sich aufgenommen worden zu sein und Gott in sich aufgenommen zu haben, woraus die Gewissheit von Gott gnädig angesehen zu werden blos nebenher folgt. So ist bei Johannes auf der einen Seite die Versöhnung mit Gott eine tiefere, innigere, als bei Paulus, bei welchem sie sich nur auf dem

Gebiete des sittlichen Wollens und des davon abhängigen Wohles oder Wehes des Individuums bewegt und nur auf diesem Gebiete zum Bewusstsein kommt. Auf der andern Seite legt Johannes ebendeswegen bei Weitem weniger Nachdruck darauf dass um der durch den Glauben erlangten Versöhnung willen jede einzelne begangene Uebertretung verziehen sei, was das Hauptmoment der Rechtfertigungslehre ist; im Gegentheil, weil die Versöhnung bei ihm tiefer, auf dem innersten Gebiete des Geistes, auf dem des Gottesbewusstseins liegt, ist sie von dem des sittlichen Wollens und Handelns gewissermaassen zurückgewichen, und es wird daher aufs Ernsteste verlangt im Gebiete des Willens (der Moralität) sich keiner Ruhe und Selbsttäuschung hinzugeben, sondern hier thätig an der Versöhnung mit dem heiligen Gott zu arbeiten; erst wenn diess geschieht, tritt die Versöhnung mit Gott durch den Tod Jesu auch hier ein, erst wenn der Mensch den Willen Gottes thut, gerecht ist und handelt, wird er gerechtfertigt (1 Joh. 1, 5 — 2, 1.). Die Rechtfertigung fehlt Johannes, aber nicht etwa in Folge eines Rückfalls aus dem Paulinismus in den Judaismus, welcher die Versöhnung mit Gott durch eigene Kraft zu erringen und zu verdienen sucht, sondern weil das Verhältniss des Menschen zu Gott bei ihm sich noch um eine Stufe vertieft hat, aus dem relativen Verhältniss des Gerichteten zum Richter in das absolute Verhältniss des endlichen Geistes zu seinem göttlichen Urquell und Urbild, zu dem absoluten Gegenstande des Bewusstseins zurückgegangen ist. Nicht vorzugsweise um Gnade Gottes, sondern um Gott selbst, nicht vorzugsweise um einen milden Richterspruch Christi am jüngsten Tage, sondern um Christus, um die Sache selbst ist es ihm zu thun; in sie sich zu verlieren, in ihre Anschauung sich zu versenken, mit dem unendlichen Objekt selbst sich zu erfüllen, darin sucht er die Seligkeit (Joh. 17, 24. 1 Joh. 3, 2.). Oder, um es mit Einem Worte auszudrücken, sein mystisches Element hat bei ihm die Rechtfertigung aus der Stelle die sie bei Paulus einnimmt verdrängt. Seine Lehre ist dadurch zugleich unberührbar von all den Folgen welche aus der Theorie von der Rechtfertigung, vom Verdienst Christi u. s. w. gezogen worden sind. — Ausserdem ist nicht zu übersehen dass Paulus den Glauben an eine einfache Thatsache verlangt, die ihm, obgleich durch Gott hervorgebracht, ganz natürlich und z. B. in einer und derselben Reihe mit Gesetz und Prophetie erscheint; Johannes aber den

Glauben an die Eine Thatsache welche die Gegensätze von Gott und Mensch, Himmel und Erde, Uebernatürlichem und Natürlichem in dem fleischgewordenen Logos vereinigt, — eine Scheidung die Paulus noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. — Aber darin stimmen sie überein dass sie den Menschen nur von der göttlichen Persönlichkeit Christus das Heil empfangen lassen durch den Glauben, welcher das Dargebotene aufnimmt zweifellos und ohne durch eigene Kraft zu Gott kommen oder besondere Ansprüche auf seine Gnade machen zu wollen (vgl. Joh. 1, 13, welcher Vers durch Gal. 3, 28. 5, 6. 6, 15. 2 Kor. 5, 16—18. 1 Kor. 1, 18—31. 2, 6—16 zu erklären ist).

Betrachten wir nun den subjektiven Akt der Heilsaneignung für sich, so bringt das unmittelbare Zusammenfallen der Person Christi mit der Idee und dem Prozesse der Erlösung es mit sich, dass der Glaube an das Werk Gottes durch ihn zugleich ein Abbilden Christi und ein Aufnehmen seiner selbst in sich ist (Röm. 6, 1—14.). Im Glauben sind wir wie Christus und mit Christus der Sünde gestorben und des Lebens für Gott theilhaftig. Noch deutlicher tritt das Gesagte hervor, wenn wir beachten dass Glaube und Taufe bei Paulus eines und dasselbe sind. Diess geht schon aus Röm. 6 hervor, wo von V. 8 an über den Glauben dasselbe ausgesprochen wird was vorher über die Taufe gesagt war, und ebenso aus Gal. 3, 26. f., wo *πιστεύειν* und *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* Wechselbegriffe sind. Nur in der Betrachtung findet ein Unterschied statt. Wenn vom Glauben an Christus gesprochen wird, so ist der Blick mehr auf die Aneignung der in seiner Person gegebenen Thatsache der Erlösung („ich glaube dass Jesus für mich gestorben und auferweckt worden ist"); wenn aber von der Taufe die Rede ist, mehr auf das Abbilden und Anziehen seiner Person (gleichsam über sich her Breiten durch Eintauchen in sie) gerichtet. Röm. 6, 3 ff. ist dieses Abbilden des getödteten und auferstandenen Christus sehr anschaulich ausgeführt, Gal. 3, 27 (vgl. mit 1 Kor. 12, 13.) das durch die Eintauchung vermittelte Umkleiden seiner selbst mit ihm ziemlich klar angedeutet. — Bei Johannes fehlt dieses *σύμφυτον γενέσθαι τῷ Χριστῷ*, weil die Person des göttlichen Logos von den Menschen a priori so verschieden ist, dass sie von diesen unmöglich nach allen ihren Seiten abgebildet werden kann. Die Erlösung ist

der Uebergang aus einem niedern Zustand in einen höhern; ein solcher Uebergang findet im paul. Lehrbegriffe schon bei Christus und nach seinem Beispiele bei uns Menschen statt; im joh. aber nur bei den Menschen, bei Christus nicht, bei welchem vielmehr der höhere Zustand das Uranfängliche und ewig Bleibende ist.

b. Die Aneignung des Heils ist aber zugleich auch ein objektives Geschehen, ein Akt Gottes auf der einen und das Erstehen eines neuen Lebens auf der andern Seite. Die *δικαιοσύνη* lebt im Menschen selbst auf, wie sie in Christus lebte und lebt; Christus wird angezogen nicht nur von der Ueberzeugung und durch das Abbilden seiner in der Taufe, sondern durch göttliche Mittheilung des Prinzips welches die spezifische Eigenthümlichkeit seiner Person konstituirt, des Geistes. Daher finden sich Zusammenstellungen wie *ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ι. Χ. καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ* (1 Kor. 6, 11.). Aus der Verkündigung des Glaubens kommt der Geist (Gal. 3, 2. ff.), was (4, 6.) näher dahin bestimmt wird, weil wir durch den Glauben an Christus als den Erlöser frei von Gesetz und Kinder Gottes geworden, habe er den Geist seines Sohnes in unsre Herzen gesandt. Im Geist ist die Gerechtigkeit aus dem Glauben nach ihrem ganzen negativen und positiven Umfange im Menschen wirklich und ewig gegenwärtig, durch den Geist erst ist er vollkommen gerechtfertigt. — Nach 1 Kor. 12, 13 scheint Paulus, wie Johannes, die Taufe namentlich auch als Moment der Ertheilung des Geistes gedacht zu haben.

Der Geist, welcher bald *τὸ πνεῦμα* überhaupt (Gal. 3, 2. ff. 2 Kor. 5, 5. 1 Kor. 2, 10 u. f.), bald *πνεῦμα θεοῦ* (Röm. 8, 9. 11. 14. 1 Kor. 3, 16. 12, 3. ff.), bald *πνεῦμα Χριστοῦ* (Gal. 4, 6.) — Röm. 8, 9—11 wechseln die beiden letztern Ausdrücke als ganz gleichbedeutend —, bald *πνεῦμα ἅγιον* (Röm. 5, 5. 1 Kor. 12, 3. 2 Kor. 6, 6. 13, 13.) genannt wird, umfasst das ganze neue Leben in der Gegenwart und Zukunft. 1) Entsprechend dem stellvertretenden Tode Christi und der *δικαιοσύνη* als der Versöhnung mit dem gerechten Gott ist er es, „durch den die erlösende Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist" (Röm. 5, 5.), d. h. er gibt uns Sündern ein Leben in der Gewissheit der Versöhnung, er „bezeugt unserm Geiste dass wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 16.), er heisst daher „der Geist der Kindschaft" (8, 15. Gal. 4, 6.). Na-

mentlich ist es der Geist, der, entsprechend der Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Christi, 2) das Bewusstsein des Menschen vom Joche des Gesetzes befreit und frei erhält (Gal. 5, 18. 3, 13. f. Röm. 7, 6.), er ist „kein Geist der Knechtschaft und der Furcht" (Röm. 8, 15.), sondern der „Freiheit" (8, 2. 2 Kor. 3, 17.), „von ihm getrieben sind wir Söhne Gottes" in jeder Beziehung und so auch seiner Gnade. Ebenso der Auferstehung Christi und der δικαίωσις ζωῆς entsprechend, ist der Geist 3) ἀῤῥαβών, Bürge des ewigen Lebens (2 Kor. 5, 5.); der in uns wohnende Geist dessen der Christum erweckt wird das Mittel sein auch unsere sterblichen Körper wieder zu beleben (Röm. 8, 11.), und ist schon jetzt eine Macht die unsern Geist, unsern innern Menschen von Tag zu Tag erneut, zum Himmel emporhebt, seine Richtung und Hoffnung auf das Uebersinnliche und Ueberzeitliche standhaft erhält (2 Kor. 3, 18. 4, 13 — 18.). Endlich eignet uns der Geist dadurch Gott an, dass er 4) Prinzip des neuen nicht blos in Freiheit von aller Furcht vor Gesetz und Sündenstrafe, sondern auch in Freiheit von der Sünde selbst, nach dem Willen Gottes geführten sittlichen Lebens ist, entsprechend der Reinigung des Menschen von der Sünde durch Tod und Auferstehung Christi und der δικαιοσύνη als Gerechtsein. Der Geist „tödtet die πράξεις του σώματος" (Röm. 8, 13.), er leistet das was dem Fleisch unmöglich war, die Erfüllung des Willens Gottes (V. 2 — 5.), das „Friedenhalten" mit Gott (V. 6.); wir sind ein Tempel desselben und dadurch nicht mehr dem Fleisch und uns selbst angehörig, sondern Gott und seinem Sohne (1 Kor. 6, 19. Röm. 8, 9.); alle sittlichen Vollkommenheiten sind seine Früchte (Gal. 5, 22. 23.). Natürlich dürfen diese Wirkungen des Geistes nicht als ausser einander und eine ohne die andere gedacht werden; sie fliessen z. B. Röm. 8, 14 vollkommen zusammen (vgl. auch V. 6 und Gal. 6, 8.). — Johannes stimmt hier mit Paulus überein. Nur ist bei ihm die Veränderung die der Geist im Menschen hervorbringt gegen den vorigen Zustand desselben noch stärker abgegrenzt und noch intensiver gefasst. Er hat die Vorstellung dass man durch den Geist von oben herab geradezu neu geboren werde, weil er den mit Christus noch Unbekannten eben als Fleisch betrachtet das nichts als Fleisch ist (Joh. 3.), ohne wie Paulus auf einen neben diesem noch übrig bleibenden νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος zu reflektiren, welcher blos umge-

schaffen, erneut zu werden braucht (Röm. 12, 2.). Auch Paulus spricht (Röm. 8, 14.) davon dass der Geist zum Sohne Gottes mache; aber er sagt nicht, „aus dem Geiste geboren" sondern „vom Geiste getrieben" sei man Sohn Gottes, und die Gotteskindschaft bedeutet bei ihm (vgl. die a. O.) den Besitz der göttlichen Gnade, entsprechend der Rechtfertigungstheorie, bei Johannes aber den Besitz des göttlichen Wesens und Lebens selbst, entsprechend der Lehre dass man durch den Glauben aus Gott geboren werde. Johannes bleibt ferner nicht bei der Bürgschaft des ewigen Lebens stehen, sondern der Geist ist ihm eine Quelle die unmittelbar ins ewige Leben hinüberströmt, den Menschen jetzt schon in die ζωὴ αἰώνιος versetzt. Die Freiheit vom Gesetze kommt auch hier bei ihm nicht mehr zur Sprache.

Neben diesem Allen äussert sich der Geist noch in spezifischen, ihm eigenthümlichen Kraftwirkungen und als das Prinzip der absoluten Erkenntniss, wobei seine Einheit mit dem Geiste Gottes selbst bestimmter hervorgehoben wird.

Das Erstere sind die δυνάμεις, deren genauere Betrachtung wir jedoch auf den Abschnitt von der Gemeinde aufsparen wollen, weil Paulus selbst uns diesen Gesichtspunkt dafür anweist. Wie πνεῦμα überhaupt zuweilen mit δύναμις vertauscht wird, in seinem Gegensatze gegen menschliche Schwachheit (1 Kor. 6, 14. 2 Kor. 13, 4.), so wirkt der Geist den uns Gott in reicher Fülle darreicht (ἐπιχορηγεῖ Gal. 3, 5.) auch einzelne δυνάμεις, die bekannten χαρίσματα, Wirkungen die es nicht mit der Sittlichkeit zu thun haben, sondern das Vorhandensein eines urkräftigen übermenschlichen Lebensprinzips in uns beurkunden. Besonders ist diess in der „Rede" der Fall, in der Verkündigung des Evangeliums, welche nicht durch schön gesetzte Worte, sondern „in Erweisung des Geistes und der Kraft" geschieht (1 Kor. 2, 4. 4, 20.), indem sowol der Redende, über menschliche Schwachheit erhoben, mit absoluter Begeisterung redet, als auch über die Hörer der Inhalt eine absolut siegende Gewalt ausübt. — Diese Seite des Geistes namentlich hat Johannes durch die bekannte Vergleichung mit dem Winde ausgeführt, aber auch hier seine Erhabenheit über alles Menschliche durch das οὐδεὶς οἶδεν κ. τ. λ. noch höher gespannt.

Seine höchste Spitze endlich erreicht der Geist darin dass er der

Geist Gottes selbst ist der dem Menschen inwohnt, wodurch er das Prinzip der absoluten Erkenntniss ist. 1 Kor. 2, 10. ff. „Nur der Geist Gottes selbst erkennt das was Gottes ist, wie der Geist des Menschen das was des Menschen ist. Diesen *νοῦς κυρίου* haben wir durch das *πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ* erhalten, durch ihn erkennen wir nicht auf menschliche, sondern auf absolut geistige Weise die göttlichen Gnadenerweisungen, durch ihn dringen wir in die Tiefen des Selbstbewusstseins Gottes ein.“ Es ist damit ausgesprochen dass kein anderer als der Geist Gottes selbst, das Prinzip des Bewusstseins Gottes von sich selbst, volle und unmittelbare Erkenntniss Gottes und aller Dinge in ihrer Beziehung auf ihn gewährend, den Christen ertheilt sei. Von den Psychikern, von dem *πνεῦμα τοῦ κόσμου* kann ebendeswegen dieser Geist weder beurtheilt noch überhaupt irgendwie verstanden werden (V. 12. 14—16.). — Johannes stimmt hier ganz mit Paulus überein. Der Geist der Wahrheit strömt unmittelbar von Gott aus und gewährt dem Christen eine anschauende Erkenntniss von ihm und seinem Sohne; es ist kein Unterschied zwischen dem Geiste der vom Vater ausgeht und dem Geiste der Gläubigen. Aber eine wichtige Verschiedenheit zwischen Beiden liegt in der von Johannes vollzogenen dogmatischen Abgrenzung und Individualisirung des Paraklets, so wie auch in dem bestimmten Bewusstsein dass der Geist der Christenheit als solcher nothwendig angehöre und darum im Besitz aller Gemeindeglieder sei. Jene Abgrenzung hat nicht blos formelle Bedeutung; sie beantwortet vielmehr die gewichtige Frage, wie nach dem Verschwundensein des Eingeborenen in welchem die Wahrheit verschlossen ist dennoch ein Prinzip der rechten Erkenntniss hier unten vorhanden sein könne, sie sichert durch die Unterscheidung einer eigends hierzu bestimmten dritten göttlichen Persönlichkeit von Vater und Sohn das Vorhandensein und ewige Verweilen des Geistes auf Erden, sie schneidet die Besorgniss nach dem Hingang des Logos „verwaist“ zu sein schlechthin ab (Joh. 14, 16—18.), sie kann z. B. falschen Lehrern nicht blos die Berufung auf ein höheres Wissen von Gott überhaupt, sondern auf das fortwährende Empfangen der Wahrheit aus dem Munde einer wirklichen, konkreten göttlichen Selbstheit, mit der die Gemeinde in ewigem Verkehr steht, entgegensetzen (14, 26. 16, 13. 14, 17. 1 Joh. 5, 6—8.). Hier wie überall steht Paulus noch auf der Stufe der Unmittelbarkeit, die das Vorhandensein

des Besitzes ausspricht, ohne schon ein bestimmteres Bewusstsein über denselben sich zu bilden.

Noch ist hier auf das Beten des Geistes für die Heiligen (Röm. 8, 26. f.) aufmerksam zu machen. Der Geist selbst nimmt sich, wenn wir in einem Zustande der Schwachheit sind, in innerer Bedrängniss, wo wir nicht wissen um was wir Gott bitten sollen, unserer an, indem er auch da nicht ruht, sondern Seufzer ohne Worte zu Gott hinaufsendet, der weiss was mit denselben gemeint ist. Der Geist lässt den Menschen niemals im Stiche (nicht einsam und verwaist), lässt ihn nie in Verzweiflung gerathen, sondern erhält ihn in steter Verbindung mit Gott. Offenbar erinnert diess an die Wortbedeutung von παράκλητος (vgl. Röm. 8, 26 und 34 mit 1 Joh. 2, 1 und Joh. 14, 15 — 18.).

11. Bei Johannes schliesst sich an die Begriffe von Glauben und Geist das aus denselben sich entwickelnde christliche Leben des Gottgeborenen an, das er auf seine eigene Weise mit dem nicht immer den geraden Weg gehenden Leben der Wirklichkeit vereinigt vermittelst der Idee dass dasjenige was dem Christen seine Pflicht auferlegt ihm zugleich den Trieb und die Kraft zu ihrer Erfüllung verleiht. Auch hier geht Paulus voran; er ist der Schöpfer dieser Auffassung. Gott und Christus sind wie Urheber des Gesetzes so auch Geber der Kraft ihm nachzukommen (Röm. 8, 1. ff.). Die joh. Sätze jedoch welche Jeden der nicht vollkommen an diesem Leben Theil hat verdammen spricht Paulus noch nicht aus, und den Inhalt desselben hat er noch nicht durchgehends vom Wesen Gottes und der Person Christi abgeleitet wie Johannes. Der Hauptinhalt ist vielmehr die Gesetzeserfüllung, die δικαιοσύνη, während Johannes vor Allem auf die Nachahmung Gottes und Christi selbst dringt und zugleich in dem Halten der Gebote Jesu ein Festhalten an der Sache des Christenthums überhaupt sieht. Was den subjektiven Zustand des Erlösten betrifft, so lebt Paulus weit mehr in der ἐλπίς als Johannes, bei dem sie kaum einmal genannt ist.

a. Das christliche Leben ist ein neues Leben (Röm. 6, 4.), das den vollkommensten Gegensatz gegen das frühere Leben unter der Sünde bildet, nämlich ein Leben in der δικαιοσύνη (6, 13. 18. ff.) oder Gesetzeserfüllung (8, 4. ff.), und ebendamit ein Leben für Gott (6, 13. 11.), im Frieden mit ihm (8, 6.), Gott wolgefällige Früchte

bringend (7, 4.) Daher der Ausspruch: „Thut Alles zur Ehre Gottes" (1 Kor. 10, 31. vgl. 6, 20.). Dieselbe gänzliche Hingabe an Gott bezeichnet die Vergleichung unsres Lebens für ihn mit der Darbringung unsrer selbst als eines lebendigen, heiligen, wolgefälligen Opfers, mit einem geistigen Gottesdienste (Röm. 12, 1.), wiewol auch hierin wieder der bei Paulus noch stets hervortretende Gegensatz gegen todte Gesetzeswerke enthalten ist. Der Uebergang zu diesem neuen Leben wird V. 2 *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* genannt, eine völlige Erneuerung des Sinnes durch die Abkehr von dem *αἰὼν οὗτος*, an den joh. Eifer gegen den *κόσμος* erinnernd. Als ein stetig fortgehendes und im Wachsen begriffenes heisst das neue Leben *ἁγιασμός* (Röm. 6, 19. 22.), *ἐπιτελεῖν ἁγιωσύνην* (2 Kor. 7, 1.), entsprechend dem *ἁγνίζειν, τηρεῖν ἑαυτόν.* — Ein solches Leben ist es was die Erlösung bezweckt und möglich gemacht hat (Röm. 8, 1. ff.); anstatt der Entzweiung mit Gott durch die Sünde soll der Zustand eines fortwährenden Versöhntseins mit ihm (8, 6. 2 Kor. 5, 20.) durch Erfüllung des Gesetzes und fortwährende Heiligung treten. Das neue Verhältniss zu Gott ist der Hauptgesichtspunkt unter welchen bei Paulus das Leben des Christen fällt (vgl. besonders Röm. 6—8.); das Verhältniss zu Christus auf diesem Gebiete ist noch weniger herausgearbeitet und tritt nicht so in gleiche Reihe mit jenem wie bei Johannes. Indess hat auch dazu Paulus schon einen bedeutenden Anfang gemacht, wie wir unten sehen werden, nachdem wir zuvor noch die Beziehung des neuen Lebens auf Gott ins Auge gefasst, sofern dieser von Christus unterschieden als der Schöpfer und Herr betrachtet wird, welchem das Endliche sich schlechthin unterwerfen muss.

a. Geht man nämlich von der Gott dem Vater zustehenden absoluten Allmacht aus, die er hier durch seine freie, gnädige Berufung zum Heil bewiesen hat, so tritt in dem neuen Leben das Moment der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott hervor. Von diesem Gesichtspunkt aus heisst es Gehorsam (Röm. 6, 16—22.) gegen unsern Herrn (V. 16.), in dessen Hand die Entscheidung unsers Schicksals liegt (V. 21—23.), und Furcht vor Gott der den Werth oder Unwerth eines Jeden kennt und darüber richten wird (2 Kor. 5, 9—11.), der uns geboten hat die Welt der Sünde und Unreinigkeit zu verlassen und ihm zu dienen (6, 17—7, 1.). In diesem

Punkte geht Johannes über Paulus hinaus, indem er von der immer noch alttestamentlichen Gesinnung der Furcht beim Christen gar nichts wissen (1 Joh. 4.) und die *τήρησις τῶν ἐντολῶν θεοῦ* (1 Kor. 7, 19) einzig und allein unter den Gesichtspunkt der Liebe zu ihm gestellt sehen will. Indess soll damit nicht gesagt sein dass Paulus hier auf den gesetzlichen Standpunkt zurückfalle. Denn vom Gesetze das den Menschen in ein sklavisches Zucht- und Strafverhältniss zu Gott bringt fühlt er sich frei (Gal. 2, 19. Röm. 7, 4.), und diess namentlich in jener Stelle welche die *ὑπακοή* ausführt (Röm. 6, 15. ff. vgl. 7, 6 *ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*); jener Gehorsam und jene Furcht sind nicht so gemeint, als würde bei unvermeidlicher Strafe der Verdammniss die Erfüllung jedes Buchstabens im Gesetze (Röm. 7, 6 und Gal. 5, 3. 3, 10.) gefordert und als wäre eben die Furcht vor jener angedrohten Strafe das Motiv der *ὑπακοή* und des *φόβος* (Röm. 7, 6.); sondern für einzelne Uebertretungen ist die Verzeihung gewiss, einmal weil Gott nicht auf das Aeussere, sondern auf das Innere sieht (Röm. 2, 28.) und sodann hauptsächlich wegen der Rechtfertigung um Christi willen (s. die obigen Stellen aus dem Galaterbrief), und das Motiv der Unterwerfung unter den Willen Gottes ist ein rein geistiges, nämlich die mit dem Bekenntniss zum Christenthum ausgesprochene Anerkennung seiner als des Herrn (Röm. 6, 16.) und der Besitz des die Sünde fliehenden, zum Guten treibenden und kräftigenden göttlichen Geistes (Röm. 7, 6. 8, 1. ff.). Und was noch mehr ist, die schlechthinige Abhängigkeit des Christen von dem allmächtigen, über alles Endliche erhabenen *) Gott ist auch wieder in gewissem Betracht die höchste Freiheit, da vor ihm alle Verhältnisse dieser Welt, Beschneidung, Vorhaut und dgl., verschwinden, da es nichts gibt was zwischen uns und den Unendlichen eine Schranke stellen, den Einen bevorzugen, den Andern in Nachtheil versetzen, den Einen Gott nähern, den Andern von ihm entfernen könnte, da es unmöglich ist uns ein unsere Freiheit beengendes Joch als Bedingung des Wolgefallens Gottes aufzulegen (1 Kor. 7, 19. Röm. 14, 3—13. vgl. Röm. 2, 11.

*) Dass dieser Gedanke 1 Kor. 7, 19 zum Grunde liegt, zeigen die vorhergehenden Worte *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν.*

Gal. 4, 9.). Ja eben aus dem Gedanken an das göttliche Gericht, welches 2 Kor. 5 die Gesinnung der Furcht hervorrufen soll, zieht Paulus an einer andern Stelle (Röm. 14, 3 — 12.) die Folge, dass weil Alle demselben gleich unterworfen seien und in dieser Beziehung Keiner etwas vor dem Andern voraus habe, auch Keiner dem Andern irgend eine Art und Weise Gott zu verehren vorschreiben, sondern Jeder den Andern gewähren lassen solle, ein Schluss der noch durch die zwei weitern Gedanken gestützt wird, dass der Allmächtige Jeden und sollte er auch vielleicht auf einem irrthümlichen Wege gehen wieder auf den rechten zu führen und darauf zu erhalten im Stande und Willens sei (V. 4.), und dass Keiner sich selbst, sondern Gott lebe und sterbe (V. 7. 8.), vor Gott Alle gleich seien. Die Idee der Allmacht, Gerechtigkeit und unendlichen Erhabenheit Gottes führt hier Paulus auf ähnliche Folgerungen, wie sie Joh. 4, 22. ff. aus der Idee der Geistigkeit Gottes sich ergeben.

β. Ebenso erscheint aber das neue Leben auch als eine Verähnlichung mit Christus, als Aufnahme und Darstellung seiner in sich selbst. „Ziehet (statt dem Fleisch zu dienen) den Herrn Jesus Christus an" sagt Paulus Röm. 13, 14; Gal. 3, 27 aber „ihr habt durch die Taufe Christum angezogen". Der Erlöser und Heiliger der Menschheit ist bereits Prinzip des Lebens geworden, er muss es auch bleiben und immer mehr werden; das was geboten wird ist mit dem was Veranlassung, Trieb und Kraft zur Erfüllung gibt schlechthin eins. Die Uebereinstimmung mit Johannes springt hier von selbst in die Augen; nur findet auch hier wieder der Unterschied statt dass Christus weder blos als göttliches Vorbild aufgestellt noch blos in das Innere aufgenommen, sondern Christus, als der zweite Adam, als der die Welt entsündigende ideale Mensch, angezogen, angeeignet, wiederholt, dargestellt wird von dem in seiner Gemeinschaft lebenden Gläubigen. Unter dieselben Gesichtspunkte fallen, wie sich von selbst zeigt, die übrigen hieher gehörigen Stellen: „die welche Christi sind haben ihr Fleisch sammt seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt" (Gal. 5, 24.), „unser alter Mensch ist mit ihm gekreuzigt, damit der Leib der Sünde vernichtet würde, wir sind (mit ihm) der Sünde gestorben, wie könnten wir fernerhin ihr leben?" (Röm. 6, 6. 2, eine Stelle in der die Bedeutung des Todes Christi für das sittliche Leben besonders einleuchtend ist), „Einer ist für Alle gestorben; also

sind Alle gestorben, und er ist für Alle gestorben, damit die da leben nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen" (2 Kor. 5, 15.). Von der Seite dass diese Verähnlichung mit Christus auch wieder ein in sich fortschreitender sittlicher Prozess ist, dem sich manche Hindernisse in den Weg stellen können, ist davon die Rede dass „Christus in uns gestaltet werden, Gestalt annehmen" (Gal. 4, 19.), das Lebensprinzip Christi im Menschen sich verwirklichen, zu individueller Existenz gebracht werden soll. In den beiden zuletzt angeführten Stellen hat das Verhältniss des Menschen zu Christus bereits die Form dass Letzterer das höhere Ich ist welches in jenem zu walten bestimmt ist. Diess wird nun auch ausdrücklich ausgesprochen und damit das Ganze auf seinen höchsten Gipfel erhoben, wenn Paulus (Gal. 2, 20.) sagt: „Ich bin mit Christus gekreuzigt, ich lebe nicht mehr, sondern in mir lebt Christus", d. h. ich habe mein Selbst an die Person Christi vollkommen aufgegeben, er ist das Ich von welchem Alles was in mir geschieht ausgeht. Noch nach einer andern Seite hin wird das negative Element dieses Satzes, dass vor dem alleinigen Bestimmtwerden durch Christus alles Andere verschwinde, verfolgt, wenn es Gal. 6, 14 heisst: „durch Christus ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt", d. h. (V. 15. 3, 28. 5, 6. 2 Kor. 5, 17.) das Gesetz und sein Joch, alle nationalen und persönlichen Vorzüge oder Nachtheile, bürgerliche Freiheit und Sklaverei, Geschlechtsunterschied, kurz alle gegebenen Welt- und Lebensverhältnisse haben für den Christen, weil die Erlösung für ihn das Einzige ist, keine Bedeutung; er ist eine „neue Schöpfung", für welche „das Alte vergangen ist", nur der Glaube hat Bedeutung. So kommen wir von der Person Christi aus zu der Gleichgültigkeit endlicher Verhältnisse zurück, welche wir oben vom Standpunkte Gottes aus dargestellt fanden. — Johannes berührt diese Punkte nur im Allgemeinen, indem nach ihm das Licht Alle d. h. Juden und Heiden erleuchtet, Christus für die ganze Welt stirbt; er kämpft nur gegen eine Beschränkung des Heilswerks auf einen blossen Theil der Menschen, aus dem Grunde weil ihm das Christenthum die „wahre", für Alle gültige und für Alle nothwendige Religion ist. Paulus aber hat noch innerhalb des Christenthums selbst mit dem Hängen an hergebrachten äusseren Verhältnissen zu kämpfen und gegen sie den Geist der „neuen" Religion geltend zu machen. Dass ferner bei Johannes die unmittelbare Identi-

fizirung des Lebens des Christen mit Christus selbst nicht stattfindet, ist schon bemerkt. Er lässt zunächst das Allgemeine der Person Christi, Erleuchtung, Liebe, Geist, Leben auf den Gläubigen übergehen und nachher erst, wenn diess Alles in ihm zur Reife gediehen ist, Christus nebst dem Vater als Individuum bei ihm wohnen (14, 23.). Diese Trennung zwischen der neuen Lebensrichtung und der göttlichen Persönlichkeit von welcher sie ausgegangen ist und ebenso das Bedürfniss mit Gott und seinem Sohne noch in eine besondere persönliche (mystische) Gemeinschaft zu treten findet sich bei Paulus noch nicht; in letzterer Beziehung namentlich geht er über das Hinschauen auf den immer jenseits bleibenden Vater und Sohn (2 Kor. 3, 18. 4, 18. 1 Kor. 13, 12.) und die Andacht im Gebet nicht hinaus, wiewol für seine Person wenigstens ihn Beides allerdings nicht befriedigte, sondern sich bisweilen zu *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* (2 Kor. 12, 1. ff.), d. h. zu einer ekstatischen (nicht mystischen) Verzückung in das Jenseits, steigerte.

γ. Der dritte Gesichtspunkt unter welchen Paulus das sittliche Leben stellt ist der Geist. „Wenn wir im Geiste leben, so lasst uns auch im Geiste wandeln" (Gal. 5, 25.), der Besitz des göttlichen Geistes auf den wir Anspruch machen verpflichtet uns auch ein demselben entspriessendes Leben zu führen, wie er uns auf der andern Seite auch den Trieb und die Kraft dazu gibt (Röm. 8, 1. ff.). Wenn sich diess vom Geist Geforderte unter seiner Hülfe vollbringt, so sind wir dadurch zugleich vom Gesetze frei; denn wer die Früchte des Geistes, die Tugenden, in sich hervorbringt und festhält, den lässt das Gesetz von selbst in Ruhe und kann ihm nichts anhaben (Gal. 5, 18. 22. 23.). Hier wird es besonders deutlich, was unter der durch den Geist geschenkten Freiheit vom Joch des Gesetzes zu verstehen ist, und wie sich dieselbe im Leben konkret verwirklicht. — Dass Paulus auch hier, die Beziehung auf das Gesetz abgerechnet, Johannes vorangeht, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Auch das dritte Moment der joh. Ethik, dass was Verpflichtung zum Guten verleiht ebenso zugleich zum Segen für den Gehorsamen wird, findet sich bei Paulus vorgebildet, wenn an die Einschärfung der sittlichen Verähnlichung mit Christus sogleich die Hinweisung auf die gleichfalls stattfindende Theilnahme an seiner Auferstehung (Röm. 6, 5.) und an die Ermahnung „auf den Geist zu säen" (d. h. den Geist zum Grund und

Boden seiner sittlichen Richtung, seiner Gesinnungen und Handlungen zu machen) als unmittelbare Folge davon die Gewissheit der „Ernte des ewigen Lebens“ aus diesem Boden (Gal. 6, 8.) angeknüpft wird.

Zum Schlusse ist noch Einiges zur Parallele beider Lehrbegriffe beizufügen. Der ethische Gegensatz zwischen Licht und Finsterniss findet sich auch bei Paulus einige Male (Röm. 13, 12. 1 Kor. 3, 13—15. 4, 5.); Licht heisst hier das Gute, sofern es das ist was am hellen Tage sich ungescheut zeigen, d. h. was jede Prüfung aushalten kann, das Böse aber Finsterniss, weil bei ihm das Gegentheil der Fall ist (V. 13.). Diess erinnert an Joh. 3, 19—21. 11, 9. 10, ohne jedoch wie hier die dogmatische Scheidung alles Daseins in jene zwei Gegensätze zur Basis zu haben. — Mit der Strenge des Johannes hängt es zusammen, dass der Tod Jesu in seiner versöhnenden Kraft für die innerhalb des Christenthums selbst begangenen Sünden in Betracht gezogen und das Bekenntniss zur Bedingung der Vergebung gemacht wird (1 Joh. 1.). Auch diese Ausbildung der Lehre von der Sünde und ihrer Schuld findet sich bei Paulus noch nicht, er bleibt bei der Sündenvergebung im Allgemeinen, bei der Fürbitte Christi, bei der Treue Gottes (Röm. 8, 31. ff. 1 Kor. 1, 9. 10, 13.) stehen. —

In dem neuen Leben welches durch das Christenthum gestiftet wird ist auch das Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen und zu den übrigen Gliedern desselben zu bestimmen. Diess geschieht durch die ihnen zur Pflicht gemachte Gesinnung der Liebe. Der vielbesprochene Satz *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal. 5, 6.) leitet die Nothwendigkeit dieser Gesinnung aus dem Glauben ab. Beide, *π.* und *ἀ.* sind mit Rücksicht auf die vorhergehenden Worte *περιτομή* und *ἀκροβυστία* gesetzt; jenes setzt diesen äusserlichen und endlichen Verschiedenheiten die Gleichheit der Menschen vor Gott durch den Glauben an Christus, dieses ihre Gleichheit unter einander selbst (vgl. 3, 28.) entgegen, welche mit der erstern unmittelbar gegeben ist. Die Liebe ist demnach 1) thätige Anerkennung der Gleichheit aller Christen (vgl. Röm. 13, 8 *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε*) und insofern dem Christenthum besonders dem Judenthum gegenüber eigenthümlich, das sich vor andern Religionen bevorzugt glaubte und auch ins Christenthum diese Ueberhebung mitbrachte. Dazu kommt 2) dass das Gesetz in der Liebe zusammengefasst und auf die Liebe zurückgeführt und damit zu-

gleich Alles was das Judenthum noch ausser und über dieser forderte schlechthin ausgeschlossen wird (μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14.). Diese Liebe ist die Nächstenliebe überhaupt, die Liebe zu Jedem wer er auch sei, was aus den angeführten Stellen erhellt, obwol ebensosehr herausgehoben wird dass gerade die Christen am meisten zu ihr verpflichtet seien (vgl. Gal. 5, 6.) und Gal. 6, 10 die Glaubensverwandten als erster Gegenstand derselben bezeichnet werden. Die allgemeine Nächstenliebe nach innen und nach aussen macht das Christenthum in seinem ersten Entstehen geltend. Auf der andern Seite aber ist die Liebe, obgleich sie des Gesetzes Erfüllung ist, 3) doch auch wieder reicher als das Gesetz; sie leistet nicht nur das was das Judenthum forderte, sondern geht über den Gesichtskreis desselben völlig hinaus, sie ist die erst aus dem Geiste der neuen Religion fliessende Art und Weise das ganze Leben zu behandeln. Diese Seite ist in den Stellen 1 Kor. 13, 4. ff. Röm. 14, 19. ff. 15, 1. ff. 1 Kor. 8, 1. ff. 10, 23—11, 1. Gal. 6, 1 ff. ausgeführt. Hiernach ist die Liebe, in welcher Christus Allen vorangegangen ist, diejenige Gesinnung, welche der eigenen Person, des eigenen Rechts und des eigenen Vortheils vergisst um nur dem Nächsten zu dienen und sein Wol zu befördern, die Verträglichkeit welche durch nichts Unangenehmes sich aus der Fassung bringen lässt und so den Frieden bewahrt mit Aufopferung ihres eigenen Rechts und Vortheils, die Langmuth welche alles verträgt, die Sanftmuth welche statt zu zürnen und zu drohen verzeiht und freundlich zu helfen und zu bessern sucht, die Entsagung welche auch einen an sich berechtigten Genuss, Vortheil und Vorzug (vgl. Röm. 9, 3.) aufopfert wenn der Nächste dadurch etwas gewinnen kann, namentlich da wo es sich um Glaubensfestigkeit Anderer handelt, die Hingebung welche sich ebenso aller Mühe und Arbeit unterzieht um Andere zu ihrem Heil zu führen oder darin zu erhalten, welche über alle Widerwärtigkeiten und Hindernisse durch standhafte Hoffnung, über alle Persönlichkeiten durch Vergessen ihrer selbst und durch die Festigkeit womit sie überall von Jedem das Beste voraussetzt, an Allem die beste Seite aufsucht und stets den Vortheil des Ganzen im Auge behält obzusiegen weiss und sich desto mehr erfreut fühlt, je mehr Wahres und Gutes sie überall vorfindet, d. h. die Liebe ist diejenige Gesinnung welche über dem Einzelnen und Individuellen nie das Ganze und das Allge-

meine aus dem Auge verliert, sondern, auf das Letztere unverrückt den Blick gerichtet und hinarbeitend, auch das Erstere in diesem Sinne ansieht, aufnimmt und behandelt. Deswegen ermahnt der Apostel seine Leser Alles in Liebe zu thun (1 Kor. 16, 14.), deswegen verliert gegen die Liebe gehalten alles Einzelne, sogar die Charismen, welche doch eine Gabe Gottes selbst sind, seinen Werth (1 Kor. 13, 1—3.). Und nicht blos dem Wesen, sondern auch der Dauer nach steht sie über Allem was es ausser ihr im Christenthum gibt, sie fällt niemals, während der Glaube einst in Anschauung übergehen, die Erkenntniss von einer besseren verdrängt werden, Zungenreden und Weissagungen nicht mehr am Platze sein, die Hoffnung mit ihrer Erfüllung untergehen wird (1 Kor. 13, 8 — 13. vgl. 8, 1 — 3.). Unter diesem Allen ist nur die Liebe ein in sich vollkommen Abgeschlossenes und ein von allen zeitlichen und endlichen Bedingungen unabhängiges, seine Bedeutung und seinen Werth in sich tragendes Ewiges, es fehlt ihr nichts von innen und von aussen, da sie die rechte Art und Weise ist Alles, das ganze Leben zu behandeln, da sie vielmehr es ist was allem Andern erst Bedeutung, Werth und seine wahre Gestaltung gibt; sie kann zu nichts missbraucht werden, zu keinen übeln Gesinnungen Veranlassung geben, wie z. B. die Erkenntniss, sie vernichtet vielmehr alle falsche Einbildung zur Wahrheit, zu Gott in dem rechten Verhältnisse zu stehen, sie entfernt den Eigendünkel welcher Letzteres unmöglich macht, sie bewirkt dass Gott, welcher den sei's nun mit sich selbst oder mit falschen Göttern Abgötterei Treibenden (Gal. 4, 9. vgl. 1 Kor. 13, 12.) gar nicht kennt oder gar keine Notiz von einem Solchen nimmt, nun sich um den der sie übt kümmert, ihn als seiner Berücksichtigung werth, als den Seinigen anerkennt (*ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ,* 1 Kor. 8, 1 — 3.). Was diess Alles heisse, sehen wir entwickelt im joh. Lehrbegriffe vor uns, wo die Liebe wirklich das Allgemeine ist, welches alles Einzelne bestimmt und durchdringt, vom Verhältnisse des Vaters und Sohnes unter einander und beider zur Welt an bis zum Leben der Gemeinde und zur Seligkeit im Jenseits; aber eben so klar ist dass schon Paulus der Urheber dieser Idee ist, wiewol er sie noch nicht durch seinen ganzen Lehrbegriff durchgeführt hat. Wir werden bei der Betrachtung der späteren paul. Briefe bemerken, wie in ihnen die Liebe immer mehr Raum gewinnt, wie namentlich in diesem Punkte der paul. Lehrbegriff mehr und mehr in den johanneischen

übergeht, wie sie namentlich den Gedanken der göttlichen Strafgerechtigkeit, auf welche der Römerbrief das Christenthum basirt, immer mehr verdrängt und auf der andern Seite auch das bei Johannes vollkommen ausgebildete mystische Element des Christenthums, die unmittelbare persönliche Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott und Christus, zur Entfaltung bringt, bis endlich Johannes sie bewusst und konsequent zur Grundidee seines Systems macht und in Folge davon namentlich anstatt der Rechtfertigung die Geburt aus dem sein ganzes Wesen und Sein mittheilenden Gott und das Bleiben in ihm als das für das Christenthum charakteristische Verhältniss des Menschen zu Gott aufstellt. Mit dem Umstande dass erst Johannes auch hier die paulinischen Ideen vollkommen zur Wirklichkeit bringt, hängt es zusammen dass die Liebe bei ihm bis zur Aufopferung des Lebens selbst fortgeführt und diese zu einem nothwendigen Merkmale von jener gemacht ist. Einen andern Unterschied begründet die verschiedene Stellung, in welcher sich bei Beiden das Christenthum zur Welt und zu sich selbst befindet. Bei Paulus erscheint die Liebe als das unveränderliche, alles Entgegenstehende überwindende Hinarbeiten auf das Beste der Einzelnen und des Ganzen, der Gläubigen und Ungläubigen (1 Kor. 9, 19 bis 22.), bei Johannes als das Prinzip welches die Gemeinde der mit ihr im Gegensatze stehenden und falsche Lehren in ihr ausstreuenden Welt gegenüber zusammenhält, als die entschlossene Anschliessung aller Christen an einander, als der Wille Aller bei der aus ihnen bestehenden Gemeinschaft um jeden Preis und auch um den des Lebens selbst unverrückt zu beharren, daher auf der einen Seite einen wesentlichen Theil der Liebe die Rechtgläubigkeit bildet, auf der andern die allgemeine Menschenliebe gänzlich zurücktritt. Der eine Apostel führt das Christenthum in die Welt ein *πάντα ἐλπίζων* (1 Kor. 13, 7.), der Andere stellt es, nachdem es längst bestanden hat und schon seinem Ende durch das Eintreten des Gerichts entgegensieht, der Welt als gedrungene, fest in sich abgeschlossene, alles Fremdartige ausschliessende Einheit gegenüber. Ein lebendiges Bild der paulinischen *ἀγάπη* ist Paulus selbst, der Alles duldete und Allen Alles war um Alle zu erretten, während für die *ἀγάπη* des Johannes seine verdammenden Aussprüche über die Welt und die strenge Verbannung der Irrlehrer aus der Mitte der Gemeinde ebenso bezeichnend und noch bezeichnender sind als die liebevollen Anreden seiner Briefe.

b. An der Stelle welche im joh. Lehrbegriffe die ζωὴ αἰώνιος einnimmt finden wir im paul. den Gnadenstand (Röm. 8. 5. 6, 14.). Er theilt sich in den gegenwärtigen Besitz der Gnade und in die ἐλπίς, welche bei Paulus eine sehr wesentliche Bedeutung hat.

α. Im Rückblick auf den frühern Zustand unter der Schuld der Sünde und unter der Verdammniss des Gesetzes ist der gegenwärtige Besitz der göttlichen Gnade ein Zustand in welchem „keine Verdammniss ist, Niemand wider uns“ sein kann; positiv betrachtet heisst er Kindschaft Gottes (Röm. 8, 1. 31. ff. Gal. 3, 26. 4, 5—7.), deren Gewissheit durch seinen Geist gegeben ist (ebend. und Röm. 5, 5.). Die Hauptsache ist nun hier für den Apostel, der noch unmittelbar aus der jüdischen Entzweiung mit dem gerechten Gott herkommt, die feste und sichere Gewissheit des nun erlangten Besitzes seiner Gnade. „Von der Liebe Gottes und seines Sohnes zu uns kann uns nichts trennen, weder Leiden noch Verfolgung, weder Gefahr noch Schwert, weder Tod noch Leben, weder Gegenwart noch Zukunft, weder Höhe noch Tiefe — diess besonders charakteristisch für die bei Paulus noch stattfindende weite Kluft zwischen dem Diesseits und Jenseits, über welche er sich eigends zu beruhigen getrieben wird — weder Engel noch Gewalten noch Mächte, noch sonst ein Geschöpf (Röm. 8, 35. ff.). Alles vielmehr gehört den Gläubigen an, Welt, Leben und Tod, und was es noch geben mag (1 Kor. 3, 22.), Alles muss ihnen um der Liebe Gottes willen zum Besten dienen (Röm. 8, 28.), alle Versuchung namentlich lässt die Treue Gottes sie überwinden (1 Kor. 10, 13.), in Allem siegen sie weit ob durch den der sie geliebt“ (Röm. 8, 37.). Denn: einmal hat Gott selbst durch Hingabe seines eigenen Sohnes einen schlechthin gewissen Beweis von seiner Liebe zu ihnen gegeben; „Gott ist für uns, er muss mit seinem Sohn uns Alles schenken“ (V. 31. f.), weil ja die Liebe Gottes nicht wieder sich selbst untreu werden kann (vgl. 2 Tim. 2, 13.). Ebenso gewiss macht uns die Gnade Gottes der Beweis den Christus durch seinen Tod von seiner Liebe zu uns gegeben hat, Christus der jetzt erhöht ist und bei dem Vater für uns bittet (8, 34.). Doch damit begnügt sich Paulus nicht, jene Gewissheit hat bei ihm vielmehr noch eine andere, allgemeinere und objektivere Grundlage, sie beruht nämlich vor Allem auf unserer Vorherbestimmung zur Seligkeit. Sich anschliessend an seine Lehre von Gott und der Welt, welche den Erstern in

stetigem lebendigem Eingreifen in Alles was geschieht und die Letztere überall und bis auf das Kleinste hinaus von Gott abhängig denkt, und an seine Lehre von Christus als dem zweiten Adam, dem Urbilde der Menschheit, betrachtet der Apostel (8, 28 — 30.) die Gläubigen als diejenigen welche Gott längst vor ihrer Bekehrung (Gal. 1, 15.), vielleicht schon vor Erschaffung der Welt (vgl. 1 Kor. 2, 7.) zum Gegenstand eines besondern Beschlusses über ihre Person *) gemacht (προέγνω) und sie zu einer Christus ebenbildlichen Gestalt bestimmt hat, so dass dieser dadurch ein Erstgeborner unter vielen Brüdern ist. Diese Vorherbestimmung hat von selbst (καὶ, καὶ) die Berufung, diese die Rechtfertigung zur Folge gehabt, und diese macht die künftige Herrlichkeit gewiss. **) Die Theilnahme am Christenthum ist nicht ein zufälliges und wieder verschwindendes Faktum, sondern sie ist aus der göttlichen Allmacht, der göttlichen Anordnung des Ganges der Welt selbst geflossen und schliesst auch die Theilnahme an der künftigen Vereinigung mit dem Sohne Gottes in sich. — Die Lehre von der Vorherbestimmung nach dieser Seite, dass sie und durch sie die göttliche Gnade für den Einzelnen eine gewisse Thatsache ist, gehört Paulus eigenthümlich an. Johannes gründet diese Gewissheit nicht auf einen besonderen Rathschluss Gottes, sondern, wie oben auch Paulus, auf den thatsächlichen Beweis der Liebe Gottes zur Welt, der in der Sendung und Aufopferung seines Sohnes liegt (1 Joh. 4.). Diese Thatsache beweist aber nur dass die Welt im Ganzen (vgl. 1 Joh. 2, 2.) zur Versöhnung mit Gott bestimmt, dass Jedem die Möglichkeit gegeben ist sich dieser zu versichern; der Einzelne hat die Gewissheit dass er die Seligkeit nicht wieder verlieren werde nur auf subjektive Weise, nämlich aus seinem eigenen Bewusstsein in Glauben und Handeln auf dem rechten Wege begriffen, mit Gott eins zu sein (vgl. 1 Joh. 3, 19 — 21. 24. 2, 24. 3, 3. 4, 17. 1, 7 — 2, 2. Joh. 15, 4. 6, 56.). Paulus schliesst: so gewiss Christus ist, so gewiss sind ihm auch Brüder bestimmt, und diese sind wir die wir zum Glauben

*) „Ueber ihre Person", dieses Moment liegt in γινώσκειν, erkennen, sich mit einem zu thun machen. Vgl. Gal. 4, 9. 1 Kor. 13, 12. 8, 3.

**) Die Gewissheit liegt in dem Aorist ἐδόξασεν. Vgl. über den Zusammenhang Fritzsche zu d. St.

an ihn berufen worden; Johannes: so gewiss Christus in die Welt gekommen ist, so gewiss ist es dieser möglich, selig zu werden.

Der Stand der Gnade ist zugleich für den welcher diese besitzt ein schlechthiniger Vorzug vor der Welt, eine Erhabenheit, ja ein Herrschen über sie, da ja Alles, was nur irgendwo und in irgend einer Zeit existirt, den Christen angehört (1 Kor. 3, 22.). Sie sind die Reichen (2 Kor. 8, 9.), die Könige der Welt (1 Kor. 4, 8.), sie werden die Welt, ja sogar Engel richten (6, 2. f.). — Der tief geistige Johannes kennt diese alttestamentlichen Bilder nicht; Paulus erinnert hier noch an die Apokalypse (1, 6. 9. 2, 9.).

β. In dem Bisherigen ist uns schon mehrfach die Hoffnung begegnet, welche bei Paulus dem ganzen Grundcharakter seiner Weltanschauung gemäss besonders hervortritt. So gewiss es ihm ist dass nichts ihn von der Liebe Gottes scheiden kann, so fällt ihm doch die *δόξα*, die *ζωὴ αἰώνιος* erst in die Zukunft, in das Jenseits. Das Bewusstsein von Gott begnadigt zu sein und das daraus hervorgehende kindliche Vertrauen zu ihm ist in diesem Leben das Höchste was erreicht werden kann. An die Kindschaft wird sogleich die zwar gewisse aber erst nach dem Tode zu hoffende Erbschaft angereiht (Röm. 8, 17. 32. Gal. 4, 7. vgl. Röm. 5, 10. 6, 8.). Das was er noch nicht sehen konnte, die Verklärung des Körpers, das zukünftige Leben erwartete Paulus mit ebenso grosser Sehnsucht als Standhaftigkeit (Röm. 8, 23. 25. 2 Kor. 4, 16. ff. 5, 1. ff. Gal. 5, 5.), eine *ἐλπὶς οὐ βλεπομένη* ist die *σωτηρία*, daher man sie nur hoffen kann (Röm. 8, 24. 25.), nur das was nicht gesehen wird ist ewig und dieses Ewige wird eintreten erst wenn diese Hülle gefallen ist (2 Kor. 4. 5.), die *ζωὴ* oder *ζωὴ αἰώνιος* beginnt erst mit dem Tode (Röm. 6, 22. 2 Kor. 13, 4. Röm. 5, 17. 8, 11. 13.), hier haben wir nur nach ihr zu seufzen und sehnend aufzublicken (Röm. 8, 23. 2 Kor. 5, 2. 4.), obwol der Geist und dessen Besitz sie uns versichert (Röm. 5, 5. 8, 6. 10.). Der sterbliche Leib sollte zuvor von dem unsterblichen verzehrt werden, der irdische Leib in den himmlischen, der psychische in den pneumatischen übergehen; dann erst war für den Apostel, der die Schwachheit und Hinfälligkeit des Menschen nicht minder stark empfand als seine Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit, der Tag der *ζωὴ* angebrochen. Ebenso lebhaft bewegte ihn die Unvollkommenheit der diesseitigen Erkenntniss. Er nennt sie ein

βλέπειν δὲ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι (1 Kor. 13, 12.), d. h. eigentlich das Erblicken eines Bildes hinter der Fläche eines Spiegels, eines Bildes das nicht von lichter Klarheit umgeben, sondern als in ein Räthsel eingehüllt erscheint, das trüb, ohne feste Umrisse und bestimmte Farben bleibt im Vergleich mit der unmittelbaren Anschauung (εἶδος 2 Kor. 5, 7; βλέπειν πρόσωπον κατὰ πρόσωπον 1 Kor. 13, 12.); es gibt nur eine allgemeine Vorstellung von den Gestalten des Jenseits, nicht aber eine bestimmte, konkrete Anschauung derselben, sie wollen sich zu keinem festen und vollständigen (ἐκ μέρους) Bilde formen, sondern haben immer noch etwas Undeutliches, Verschwimmendes. Auch diese mangelhafte Erkenntniss muss aufhören, wenn die Erlösung eine vollkommene sein soll (V. 9. ff.) Man kann nicht sagen, Paulus habe „nicht mehr gehungert und gedürstet, nichts mehr gefragt", was Joh. 6, 35. 16, 23 den Gläubigen verheissen wird. Bei Johannes findet sich weder ein Seufzen über die Mangelhaftigkeit der diesseitigen Erkenntniss (vgl. im Gegentheil 14, 19—21. 16, 13. 14. 23.), obwol auch bei ihm die jenseitige eine noch höhere ist (17, 24. 1 Joh. 3, 2.), noch die ἐλπίς in dem strengen Sinne dass hier die Erlösung erst eine halbvollendete sei; der Unterschied des Diesseits und Jenseits ist nur ein fliessender; die Bürde des Körpers wird nicht empfunden. Bei Paulus hofft der Christ das Vergängliche abzuwerfen und dann ewig leben zu können; bei Johannes „lebt" er von jetzt an bis in Ewigkeit. Wie Johannes Sünde und Tod in einander fasst, so sind auch die Geburt aus Gott und die Freiheit vom Tode, der ewige Inhalt des Lebens und seine ewige Dauer Dasselbe und Eines mit dem Andern zumal gegeben. Auch hier hat erst der vierte Evangelist den Dualismus überwunden, das Prinzip des Erlöstseins mit schlechthiniger Konsequenz durchgeführt. Indess ist die Fortbildung des ζωὴν ἐλπίζειν zum ζωὴν ἔχειν ganz dem paul. Geiste angemessen. Paulus unterscheidet sich vom Judenchristenthum dadurch dass die Gnade nicht durch eine erst mit der Zeit sich realisirende Summe guter Handlungen allmälig erreicht, sondern durch den Einen Akt des Glaubens sogleich empfangen und durch dessen Fortdauer ewig erhalten wird. Dieselbe Zurückbeugung der Zukunft in die Gegenwart muss auch bei demjenigen erfolgen was durch die Gnade unmittelbar gegeben ist, d. h. bei der ζωή. Auf der andern Seite beweist das Fehlen dieser Konsequenz bei Paulus eben dass er, obwol

seine Lehre die direkte Negation des Judenthums ist, dennoch von der jüdischen Weltanschauung sich noch nicht losgerungen hat, was wir ja nach der Reihe an den Lehren von Gott, von Sünde und Gesetz, vom Werke Christi und von der Rechtfertigung (welche letztere namentlich ganz und gar auf alttestamentlichem Boden wurzelt) wahrgenommen haben, und auch alle spätern paul. Briefe bieten die auffallende Erscheinung dar, dass sie trotz ihrer mehr und mehr zunehmenden Annäherung an Johannes doch gerade in diesem Stücke auf dem Standpunkt unsrer vier Briefe stehen bleiben.

Nur an wenigen Stellen nimmt das Leben im Diesseits eine freundlichere, seligere Gestalt an. Nach 2 Kor. 4, 16—18 „wird der innere Mensch" (der *νοῦς*, das *πνεῦμα*) durch das unverrückte Hinausschauen auf das unsichtbare Ewige „immer von Neuem gestärkt und erquickt", und nach 3, 18 durch die von der neuen Gottesverehrung eröffnete freie Anschauung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes „nach dessen Bilde von Herrlichkeit zu Herrlichkeit umgestaltet", d. h. (vgl. V. 17. 4, 1—6.), weil und gleichwie Christus der freie, Gott unverhüllt offenbarende Geist ist (*καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*), so ist das innere Auge des Menschen, das durch keine Hülle von dem vor ihm stehenden Gegenstande mehr getrennt ist (*ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ; ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως κ. τ. λ.*), stets von dem Glanze der ihm aufgegangenen Offenbarung der göttlichen Majestät erfüllt, wird fortwährend von demselben festgehalten und angezogen, es schaut nichts mehr als diese Herrlichkeit, alle Furcht, alle Blindheit oder Verstocktheit gegen Gott und die Wahrheit verschwindet aus ihm (3, 13—16. 4, 1. 2. 4.), es wird mithin immer freier, herzhafter, vertrauensvoller (V. 12.) und klarer, es strahlt in diesem seinem neuen freudigen und hellen Blick selbst die göttliche Freiheit, Klarheit und Majestät wieder, ist wie Christus ein Bild Gottes, lässt an sich sehen was es heisse, mit dem Geist erfüllt, im Genusse der Anschauung des Herrn, der Wahrheit offen und zugänglich (5, 11.), von seinem Lichte durchleuchtet zu sein und Alles in diesem Lichte zu erkennen (vgl. 1 Kor. 2, 5—16. 2 Kor. 2, 14. 17.). Die dem Christenthum gegenüber vom Judenthum eigenthümliche freie, geistige Erkenntniss Gottes hat für den der sie besitzt die Folge dass er durch sie selbst frei, selbst Geist und damit ein Bild Christi wird,

dessen Wesen eben in dieser freien Geistigkeit, wodurch er Gott in sich und für Andere darstellt, besteht. Das an andern Stellen über das Mangelhafte der diesseitigen Erkenntniss Gesagte wird jedoch dadurch nicht aufgehoben; zwar keine Hülle mehr ist zwischen Gott und uns wie jene Decke auf dem Angesicht Mosis, aber die Anschauung von Person zu Person fehlt auch jetzt noch, und darum bleibt Alles noch unbestimmt, räthselhaft, unser Verweilen in dem irdischen Körper hält uns von Gott fern (ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου 2 Kor. 5, 6. vgl. 12, 2.), nur der Glaube verbindet uns mit ihm (5, 7.) — Die Gemüthsstimmung welche aus dieser dem Christenthum im Gegensatze zu der Religion der Entzweiung und Unbekanntschaft mit Gott zukommenden Eigenthümlichkeit hervorgeht, ist das καυχᾶσθαι, das sich Rühmen der Gnade Gottes durch Christum, zu welchem uns die Versöhnung mit Gott durch den Tod seines Sohnes und die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit berechtigt, ja zu welchem gerade die Trübsale dieser Welt uns noch mehr veranlassen, weil sie uns in der Geduld üben, durch die unsere Standhaftigkeit bewährt und so eben jene unsere Hoffnung gekräftigt wird (Röm. 5, 11. 10. 2—4. vgl. 2 Kor. 4, 7. ff. 11, 18. ff.). Ebenso wird häufig die χαρά erwähnt als die dem Erlösten und Begnadigten natürliche Gemüthsstimmung (Röm. 12, 12. 14, 17. 15, 13. 2 Kor. 1, 24. 6, 10.), wiewol sie bei Paulus die entgegengesetzte Stimmung, das στενάζειν auf das er so oft zurückkommt, noch nicht so verdrängt hat wie diess bei Johannes der Fall ist. Tritt dem Apostel der trostreiche (2 Kor. 1, 3—8. Röm. 8, 16—18.) Charakter des ganzen Christenthums im Vergleich mit dem Zustand unter Sünde und Gesetz vor Augen, so erfüllt ihn derselbe mit Freude und Zuversicht; reflektirt er aber auf das eben immer noch stattfindende Missverhältniss zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Gegenwart und Zukunft, so kann er nicht umhin seine Sehnsucht nach der endlichen Lösung desselben auszusprechen (Röm. 8, 19—25. 2 Kor. 5.). Diese beiden Elemente stehen noch neben einander und wechseln mit einander ab, ihr Zwiespalt hat sich noch nicht in die selige Ruhe und das erhabene Kraftgefühl des Johannes aufgelöst (vgl. 1 Joh. 2, 12—17. 3, 1. 13. 4, 17. 5, 13. 18—20. Joh. 16, 22—24.). So stellt sich bis aufs Einzelnste hinaus immer eines und dasselbe Verhältniss der beiderseitigen Lehrbegriffe dar.

12. Die Gemeinde nennt Paulus einen „Tempel Gottes", indem „der Geist Gottes in ihr wohnt" (1 Kor. 3, 16.), „Gott selbst in ihr verweilt und wandelt", wie einst unter dem Volk Israel (2 Kor. 6, 16—18.). Als solcher ist sie „heilig", Gott geweiht, welcher jeden der sie verdirbt wieder verderben wird (1 Kor. 3, 17.). Auch ein Ackerland und ein Gebäude das Gott gehört heisst sie (3, 9.), ein Gebäude dessen Grund Christus ist (V. 11.).

Zu Letzterem wird sie in ein besonders enges Verhältniss gesetzt (1 Kor. 12, 12. ff.) Wir Viele sind Ein Körper (1 Kor. 10, 17.), der Körper Christi (12, 27); Christus hat viele Glieder, ist aber Ein Körper (V. 12.). Auch hier findet wieder die den ganzen paul. Lehrbegriff durchziehende unmittelbare Identifizirung der Person Christi mit der durch sie realisirten Idee statt, hier nämlich mit der Stiftung, Erhaltung und Belebung der Gemeinde durch ihn und durch seinen Geist. Zugleich ist darin dass die Gemeinde nur der Körper ist zu welchem Christus als Haupt nothwendig gehört ihre unbedingte, in jedem Augenblicke vorhandene Abhängigkeit, ihre Bedürftigkeit von ihm stets genährt und überwacht zu werden, anschaulich ausgedrückt. In Folge dieses Verhältnisses heissen die Charismen von Christus, dem *κύριος*, aus *διακονίαι*, wie von Gott, dem allmächtigen Geber, aus *ἐνεργήματα* (12, 4. ff.). — Johannes hat an der Stelle des Verhältnisses von Haupt und Gliedern das des gegenseitigen Ineinanderseins. Bei Paulus bilden Christus und die Gemeinde Eine Einheit, in welcher wenigstens das letztere Glied nur als Theil eines Ganzen betrachtet wird; bei Johannes dagegen ist sowol Christus als die Gemeinde jedes Eine Einheit für sich, die Gemeinde ist ein selbstständiges Ganzes, das Christus mit so viel Reichthum aus seiner Fülle (besonders mit dem Geist) ein für alle Male ausgestattet hat dass sie ihm frei, als zweites Individuum gegenübersteht und eben um dieses freien Verhältnisses willen ihn den sie über sich hat nur um so mehr verherrlicht und auf der andern Seite auch sich selbst fühlt als eine eigene Gott und seinen Sohn in sich tragende Gesammtheit (vgl. Joh. 17, 10. 14, 20; besonders 17, 22. 1 Joh. 4, 4.). Paulus erreicht die Einheit der Gemeinde mit Christus dadurch dass er jener die Individualität nimmt und sie nur als ein durch Letztern fortwährend belebtes Organ betrachtet; Johannes dadurch dass er Christum seine ganze Persönlichkeit an sie entäussern (17, 22. 6, 51. 56.) und so in ihr eine neue

Persönlichkeit entstehen lässt, in welcher sich sein eigenes Verhältniss zum Vater frei wiederholt und der Welt darstellt (17, 22. 23. 10.). Natürlich ist diess nicht so gemeint, als ob ihr damit gestattet wäre von ihm, ihrer Wurzel und ihrem Stamme, sich loszureissen und ohne ihn etwas sein zu wollen, wogegen ja das Gleichniss vom Weinstock eigends gerichtet ist; aber das bleibt dass sie als besonderes, drittes Individuum zu Gott und Christus gilt, wodurch um der eben in diesem freien persönlichen Verhältnisse ewig stattfindenden Unzertrennlichkeit des Einen vom Andern Beide an „Herrlichkeit" gewinnen.

Mit dem Satze dass die Gemeinde der Leib Christi ist wird zugleich das gegenseitige Verhältniss der Gemeindeglieder bestimmt. Wir sind Glieder Eines Leibs und dadurch auch *ἀλλήλων μέλη* (1 Kor. 12, 27. Röm. 12, 5.). Mit dem Begriffe des Gliedes ist es gegeben (1 Kor. 12, 21. ff.), dass kein Zwiespalt unter ihnen stattfinden (V. 25.), keines sich über ein anderes oder über alle zusammen erheben, sondern alle die gleiche Gesinnung zu ihrem gegenseitigen Besten haben, wenn ein einzelnes leidet helfen, wenn eines geehrt wird sich mitfreuen sollen (V. 25. 26.). Alle sind *διάκονοι ἀλλήλων*, sollen einander ergänzen, erbauen und tragen (12, 4. 21. ff. 31. 13, 1—3. Kap. 14. Röm. 13. 14, 1—3. 1 Kor. 10, 23, ff. 8, 9. ff. Gal. 6, 1. ff. Röm. 1, 11. 12.). Gegenseitige Anerkennung und Liebe wird durchaus gefordert, aber sie wird auch hier auf das Verhältniss der gegenseitigen Abhängigkeit, des gegenseitigen Bedürfnisses der Ergänzung gegründet, dieses Verhältniss ist auch hier für Paulus charakteristisch. Keines ist das Ganze, sondern jedes nur ein „Theil". Auch diese Betrachtungsweise ist bei Johannes, entsprechend dem Verhältnisse in das er die Gemeinde zu Christus setzt, weggefallen. So sehr er darauf dringt dass Keiner im Wissen und Wollen sich von der Gesammtheit losreisse, so weiss er doch dafür ganz andere Gründe anzugeben als Paulus, dass nämlich mit jener Losreissung Jeder sich zugleich Gott selbst entfremde, ins Heidenthum zurückfalle, des ewigen Lebens verlustig gehe (1 Joh. 4, 20. 2, 11. 3, 15. 19.) Nicht weil er die verliert welche ihn unterstützen und tragen und welche dasselbe von ihm verlangen können, sondern weil er Gott verliert, nicht weil er als Theil des Ganzen ohne dieses nicht bestehen kann, sondern weil eine Lossagung von dieser Gesellschaft zugleich eine Lossagung von ihrem Prinzip, von der göttlichen Wahrheit und Liebe

ist, soll er bei ihr bleiben. Ebenso wohnt Gott nicht blos in der Gemeinde wie in einem Volke, sondern ausdrücklich in jedem Einzelnen als besonderem Individuum (Joh. 14, 23.). Die Individualität hat, wie wir sehen, hier eine höhere Würde und Bedeutung gewonnen, sie ist unmittelbar in Einheit mit Gott; die Nothwendigkeit für das Individuum dieses persönliche Verhältniss zum Absoluten selbst sich zu bewahren ist es was dasselbe auch an die übrigen Gottgeborenen bindet. — Wie innig übrigens die Betrachtungsweise des Paulus mit seiner ganzen Weltanschauung zusammenhängt, geht aus einer Vergleichung mit seinen Lehren von Gott und Welt, Gott und Christus, Christus und dem Menschengeschlecht von selbst hervor.

Die Gemeinde ist endlich der Ort wo auch der Geist sich eine eigenthümliche Existenz gibt. Zunächst ist er das in Jedem real vorhandene Prinzip ihrer Einheit (2 Kor. 1, 21. f. 4, 13. 1 Kor. 12, 13.), das „Pfand" durch das Gott Alle an einander knüpft. Sodann aber kommen hier hauptsächlich die Charismen in Betracht. In ihnen „erscheint der Geist" auf verschiedene Weise (1 Kor. 12, 7.). Der Einzelne erhält seine Gabe von ihm der das Seinige vertheilt wie er will (V. 11.), was nach V. 6 nicht eine Persönlichkeit des Geistes im Verhältniss zu Gott und Christus (zu Vater und Sohn), sondern nur seine freie Selbstständigkeit und unbedingte Macht den Gemeindegliedern gegenüber durch *καθὼς βούλεται* schlagend ausdrückt.*) Mit den Charismen ist einerseits eine sehr lebendige Existenz des Geistes in der Gemeinde, andrerseits doch wieder eine „Vertheilung" desselben „nach dem Maass" gegeben (s. Röm. 12, 3. 6. 1 Kor. 12, 27—30.), so dass sich die Einzelnen ergänzen müssen, weil Keiner Alles hat

*) Der göttliche Geist kann als Subjekt eines Thuns auftreten, ohne deswegen ein eigenes göttliches Individuum zu sein. Jenes geschieht z. B. 1 Kor. 2, 11, wo doch nichts als das Selbstbewusstsein Gottes selbst mit ihm gemeint ist. So ist auch 1 Kor. 12, 11 *βούλεται* nicht blosses Bild, sondern es soll wirklich gesagt werden: „der Geist will, findet für gut." Allein wenn man frägt wer dieser Geist sei, so ist es nach V. 6 (vgl. Gal. 3, 5. 1 Kor. 2, 11. 12, 2. Röm. 8, 9. u. s. w.) eben der Geist Gottes (des Vaters), welche Bestimmung aber hier weggelassen ist, weil es nur auf die Hervorhebung seiner Einheit und Dieselbigkeit, seines Verhältnisses zu Menschen ankam.

was der Andere hat; gerade die Charismen haben ja dem Apostel zur obigen Entwicklung seiner Bestimmungen über das gegenseitige Verhältniss der Gemeindeglieder Veranlassung gegeben. Auch hievon finden wir bei Johannes nichts mehr. Darin jedoch kann eine Uebereinstimmung des Letztern mit Paulus gefunden werden, dass dieser der Prophetie den ersten Platz nach dem Apostolat einräumt (1 Kor. 12, 28. 14, 1. 4. 24. 29. ff. 39.). Indess scheint sie sich bei ihm mehr mit der Erforschung des Verborgenen in der Gegenwart (14, 24. ff.) als mit der Zukunft (Joh. 16, 13.) zu beschäftigen. Und auf der andern Seite hat bei dem vom Anfange des Christenthums ferner stehenden Verfasser des vierten Evangeliums der Geist schon solche Wichtigkeit erlangt, dass neben demselben das Apostolat entweder gar nicht (Joh. 14, 26. 16, 7—15. 1 Joh. 2, 27. 5, 6—8.) oder nur beiläufig (Joh 15, 26. f. 1 Joh. 4, 13. f.) erwähnt wird. Der paul. Kreis der Charismen ist mehr eine *φανέρωσις*, ein beliebiges (1 Kor. 12, 11.) Auseinandergehen des Geistes, der sich frei und unbefangen in seiner Fülle ergiesst, als eine Concentration desselben zum Zweck der Leitung und Aufrechthaltung der Kirche, mehr ein Geschenk Gottes zu allem Uebrigen hin, als eine Anordnung um das Bestehen des Christenthums zu sichern, mehr das Frohlocken des überreichen jungen christlichen Bewusstseins als das strenge Festhalten der Rechtgläubigkeit an Vater und Sohn, mehr eine Begeisterung als ein Wissen, obwol auch hiezu in dem *λόγος γνώσεως* und in der *διάκρισις πνευμάτων* die Anfänge gegeben sind.

Hierher gehört bei Paulus auch die Lehre vom Abendmahl, welches — wie auch die Taufe neben ihrer sonstigen Bedeutung, s. 1 Kor. 12, 13 — seine Bestimmung hauptsächlich in der Darstellung der Einheit der Gemeinde hat. „Wir sind Ein Brod, Ein Körper; denn wir haben alle an dem Einen Brode Theil" (1 Kor. 10, 17.), wir nähren uns, leben alle von einem und ebendemselben Stoffe. Diese Vereinigung zu Einem Körper im Genuss des *κυριακὸν δεῖπνον* ist vermittelt durch die Gemeinschaft mit dem Körper und dem Blute Christi, zu welcher wir in dem gemeinschaftlichen Genuss von Brod und Wein gelangen (V. 16. 17.). Diese Gemeinschaft wird zwar nicht ausdrücklich als eine objektive, physische, aber doch als eine für den Geniessenden reale, ihn unauflöslich an den Gegenstand der Vereinigung, an Christus, fesselnde gedacht, gerade wie durch das Essen

des Opferfleisches die Juden mit ihrem Opferaltar, die Heiden mit ihren Götzen sich verknüpfen und von Gott sich lossagen (V. 18—21.). Ausführlicher ist in Kap. 11 von der Beziehung des heiligen Mahles auf Christus die Rede; aber hier besteht dieselbe nur in der festlichen Begehung seines Gedächtnisses und zwar insbesondere der Erinnerung an seinen Tod (V. 23—26.). Ob bei Paulus vielleicht auch hier die Vorstellung dass wir *μέλη Χριστοῦ* seien zum Grund gelegen, muss dahin gestellt bleiben. Es ist diess einer der Punkte wo durch Johannes eine ganz neue Gestaltung des Dogma's herbeigeführt worden ist. Die Vereinigung mit Christus wird bei ihm von seiner übermenschlichen Natur, von der Logoslehre abgeleitet und als zum ewigen Leben unbedingt nothwendig vorgeschrieben. Damit ist zugleich die Beziehung des heiligen Mahles auf die Gemeinde gänzlich zurückgetreten, es ist zu einer Handlung des Individuums geworden, welches durch sie den Eingeborenen der das Leben und die Auferstehung ist in sich aufnimmt, abermals ein Beweis wie das unmittelbare Verhältniss des Einzelnen zu Gott oder Christus unter die wesentlichen Eigenthümlichkeiten des joh. Lehrbegriffs gehört.

13. Es handelt sich zuletzt noch um die Verwirklichung des Christenthums in der Welt, mit welcher Paulus sich noch gar viel zu thun macht. Denn eine Hauptfrage mit der er sich überall beschäftigt ist das Verhältniss der Juden und Heiden in Bezug auf die Theilnahme am Reich Gottes. Die Juden bilden, wie schon früher ausgeführt wurde, s. z. s. den Grundstock der Gemeinde (*οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* Röm. 11, 21.). Ihnen gehört Christus an (9, 5.); sie werden alle gerettet um der Verheissung willen, wenn sie auch gegenwärtig noch zum grossen Theil widerspenstig sind (11, 25—32.). Dieses Widerstreben muss dazu dienen, die Heiden (sofern sie keine Freunde der Juden sind Röm. 2, 24.) desto williger zu machen (11, 11.), wird aber durch die Macht (V. 23.) und Treue (V. 24. 28. f.) Gottes einst wieder gebrochen werden, indem wiederum sie auf die geretteten Heiden werden eifersüchtig werden (V. 11. 10, 19.), so dass mit ihrer Aufnahme die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν*, d. h. die Enthüllung der Herrlichkeit des Jenseits, das Ende dieser Welt, unmittelbar eintreten kann (11, 15.). Von dieser Bedingung der Vollendung des Reichs Gottes auf Erden ist bei Johannes keine Spur mehr, da ihm die Juden nur der Ausgangspunkt des Heiles sind, welches sie sogleich wie-

der verlässt und in die ganze Welt sich ausbreitet. Nicht die Aussicht auf eine baldige völlige Bekehrung eines einzelnen Volkes von Menschen, sondern die Ankunft des Antichrists in der Person der Irrlehrer lässt ihn das alsbaldige Eintreten des jüngsten Tages erwarten, obwol noch die ganze Welt unbekehrt ist (1 Joh. 2, 18. 5, 19.). — Jene Hoffnung des Paulus auf Errettung aller Juden ruht auf seiner Theorie von Gnade und Erwählung. Die Berufung zum Christenthum ist ganz die Sache der göttlichen Gnade (Gal. 1, 6. 4, 9. 1 Kor. 15, 10.). Die πρόθεσις κατ' ἐκλογήν (Röm. 9, 11.), ἐκλογή (11, 28.), ἐκλογὴ χάριτος (11, 5.), nicht nach den ἔργα oder nach dem θέλημα des Menschen, der sich vielmehr der göttlichen Allmacht unbedingt unterwerfen muss (9, 14 bis 21.), diese πρόθεσις, welche sich durch die ganze israelitische Geschichte hindurchzieht, durch welche Gott nach freiem Ermessen seinen Zorn und seine Uebermacht über den Menschen und dadurch nur um so herrlicher auch den Reichthum seiner Gnadenfülle zeigt (von V. 12 an), hat auch jetzt noch ihre Wirklichkeit (11, 5.), so dass Israel nicht im Augenblick ganz zum Heil gelangt. Am Ende aber hört sie auf, da die Verwerfung eines Theiles von Israel, wie früher die der gesammten Heiden, nur dazu dient, Alle der Erlösung theilhaftig werden zu lassen (11, 25—32.). Mit dieser Lehre hat Johannes das gemein, dass auch bei ihm nur durch Gottes Gnade zum Heil zu gelangen ist, dass sowol Juden als Heiden zu demselben bestimmt sind — freilich beide ohne allen Unterschied der Berechtigung —, und dass dieser sein Rathschluss auch gewiss erfüllt wird (Joh. 6, 37. ff.). Aber er scheint bei einer ἐκλογὴ ἐκ τοῦ κόσμου zu beharren, da bei ihm niemals die Versöhnung der ganzen Welt mit Gott erwähnt ist. Die Erwählungslehre des Paulus, der das Christenthum mit frohem Muth und ungetrübter Hoffnung in die Welt einführt, will zeigen wie die Erlösung allgemein wird; die des Johannes dagegen, welcher mitten in einer Periode des unversöhnlichsten Gegensatzes zwischen dem Christenthum und aller übrigen Religion lebt (1 Joh. 2, 18. 3, 1. 13. 5, 19. Joh. 15, 18—25. 16, 1—4. 20. 17, 9. 14. 8, 42—47. 6, 44.), erklärt warum sie nicht allgemein werden „könne" (s. d. a. St.).

14. In der Lehre von den letzten Dingen, deren Eintritt Paulus, ungeachtet der grossen vorher noch zu lösenden Aufgabe, in

nächster Nähe hoffte (1 Kor. 1, 7. 7, 29. 10, 11. 15, 52. Röm. 13, 12. u. s. w.), nimmt er ein durch Christus vorzunehmendes Gericht Gottes über Gute und Böse an (Röm. 2, 5. ff. 16. 1 Kor. 3, 13. 4, 5. 2 Kor. 5, 10.), das ohne Zweifel bei der *παρουσία Χριστοῦ* (1 Kor. 15, 23.) einzuschieben ist. Wie wesentlich das allgemeine Weltgericht zur paul. Lehre gehört, zeigt namentlich der Zusatz *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ 'Ιησοῦ Χ.* (Röm. 2, 16.); er will durch diese Allgemeinheit desselben Allen die Nothwendigkeit der Bekehrung um so dringender ans Herz legen, insbesondere aber die Sicherheit und Selbstüberschätzung der Juden zu nichte machen (2, 1—16). So fest wurzelt sie bei ihm, dass auch die Bekehrten und Begnadigten, z. B. er selbst, nicht nur vor Gericht erscheinen, sondern auch für das Böse das sie dennoch begangen ihren Lohn empfangen werden (2 Kor. 5, 10. 11. Röm. 14, 10.). Jeder wird in einen dem Brennen durch Feuer ähnlichen Zustand versetzt werden, wo die gute oder böse Beschaffenheit seiner Werke sich erproben und herausstellen, das Böse das er gethan ausgeschieden („verbrannt") und so die Person selbst, wiewol nicht ohne den Durchgang durch das Läuterungsfeuer, gerettet werden wird (1 Kor. 3, 13 — 15. 4, 5.). Entsprechend ist die Vorstellung (1 Kor. 5, 5.) dass ein Verbrecher durch Hingabe seines Körpers an den Teufel am Gerichtstag dem Geiste nach gerettet werden könne.*) Hier stellt sich uns wieder der Dualismus zwischen Geist und Fleisch dar, welcher mit dem Fleisch alles Böse vom Geist entfernen zu können hofft und die Strafe vorzüglich jenem zuweist (vgl. auch 2 Kor. 5, 10.). In einer ganz andern Anschauung finden

*) Eine ähnliche Befreiung von dem *κατάκριμα* (der Verdammniss der ganzen Person) durch theilweises *κρῖμα*, z. B. durch Krankheit, Gebrechlichkeit, frühen Tod, kommt bei dem Abendmahle vor, durch dessen unwürdigen Genuss ein solches *κρῖμα* herbeigeführt wird (1 Kor. 11, 29 — 32.). Weil das auf diese Weise verschuldete *κρῖμα* auf der andern Seite vom *κατάκριμα* befreit, so ist es auch wieder eine Gnade Gottes, ein *παιδεύεσθαι* (eine väterliche Züchtigung), *ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* (die uns vor der richterlichen Verdammniss rettet). Wie ganz den Worten des Textes zuwiderlaufend wird doch gewöhnlich jenes „Essen des Gerichts" aufgefasst! wie wenig dagegen von obigen eigenthümlichen Zügen der paul. Eschatologie und vollends von der joh. theilweisen Aufhebung des Weltgerichts Notiz genommen!

wir uns bei Johannes. Bei ihm kommen die Guten gar nicht ins Gericht, noch weniger natürlich in einen Läuterungszustand; die Eigenthümlichkeit des Christenthums besteht ihm eben in der Aufhebung des (alttestamentlichen) Gerichts; wenn Alle glaubten, so würde gar keines stattfinden, sondern blos eine Auferstehung die unmittelbar zum Leben führt (Joh. 3, 17. f. 5, 24—29. 45. 12, 47. 48.). Dem Gericht geht wol bei Paulus, wie bei Johannes, die Auferstehung voran; die Folgen desselben sind für die Bösen Verderben, Zorn, Grimm, Trübsal und Enge (Gal. 6, 8. Röm. 2, 8. 9.), während Johannes die Strafe eben in die ewige Ausschliessung vom Leben durch die göttliche Strafgerechtigkeit setzt (Joh. 3, 18. 36. 8, 35.), für die Guten aber Unvergänglichkeit, Freiheit von der Bürde des hinfälligen, unehrlichen, sündigen, irdischen Körpers, Kraft, Ehre und Herrlichkeit, Friede mit Gott (1 Kor. 15, 43. 6, 13. Röm. 8, 21. 23. 2, 10.) Auch die Natur wird an dieser Verklärung Theil nehmen. Die Verklärung, die Umbildung des vergänglichen irdischen in den unvergänglichen pneumatischen oder himmlischen Körper nach dem Bilde des verklärten Körpers Christi, diese ist Paulus die Hauptsache auf die er immer wieder zurückkommt (vgl. auch 2 Kor. 4. 5.). Der Zustand der Verklärten schliesst namentlich die im Diesseits versagte, so tief ersehnte Anschauung von Angesicht zu Angesicht ein (1 Kor. 13, 12.), welche ohne Zweifel, wie bei Johannes, sowol auf Gott als auf Christus zu beziehen ist. Eigenthümlich dagegen ist unserm Apostel die einstige Unterwerfung der ganzen Welt durch und mit Christus unter Gott, so dass dieser Alles in Allem ist (1 Kor. 15, 24. ff.), wie von Anfang an Alles aus ihm kam und in ihn zurückgehen sollte. Der harte Gegensatz zwischen Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits, Geist und Fleisch, Leben und Tod soll nicht ewig währen, sondern durch Vernichtung des Todes und Verklärung des Unfreien ins Freie, des Vergänglichen ins Unvergängliche, des blos Lebenden ins Lebenskräftige, des Fleischlichen ins Geistige zur Versöhnung, ja zur völligen Durchdringung, zum Ineinandersein Beider aufgehoben werden, die Welt nicht ewig von Gott fern und unberührt bleiben, wie in den von der Logosidee ausgehenden Lehrbegriffen, sondern in ihn und er in sie eingehen; diess ist die Bedeutung des Christenthums, der Religion dessen der Gott und Mensch in Einem ist.

Es kann nach der gegebenen Ausführung kein Zweifel darüber sein, dass der paul. Lehrbegriff die, wenn auch tief liegende, Wurzel ist aus welcher der joh. emporgewachsen ist. Wir haben die ältesten Briefe zusammengefasst, aber gerade in ihnen die Gegensätze welche noch die joh. Schriften bewegen, die Lehrelemente deren Ausbildung und Durchbildung die letztern beschäftigt vorgebildet gefunden; die joh. Schriften gehören noch in das paulinische Stadium der Entwicklung des Christenthums herein. Aber eben so gewiss ist dass ein sehr weiter Zwischenraum zwischen Beiden liegt. Die jüdische Weltanschauung ist noch der Boden auf welchem Paulus sich bewegt, innerhalb ihrer bleibend stürzt er das Drückendste für den Menschen was sie herausgearbeitet hatte, das Gesetz, um, ja er bemüht sich aufs Eifrigste zu zeigen dass das Christenthum die Verwirklichung dessen sei was das Judenthum wollte und sollte. Dieses Element nun ist bei Johannes durchaus weggefallen, er hat die ganze alte Anschauung der Dinge mit Bewusstsein überwunden und fühlt in seiner gnostischen Höhe und in seiner mystischen Tiefe nicht mehr das Bedürfniss sich dogmatisch an sie anzuschliessen, daher er auch manche der eigenthümlichsten paul. Lehren, z. B. die Rechtfertigung, nicht mehr kennt und mit Recht von jeher als der christlichste aller Apostel, als der welcher den Grundcharakter der Religion der Versöhnung aufs Tiefste und Reichste ausspricht, angesehen worden ist. Dass aber demungeachtet seine Lehre mit der paul. in untrennbarer Kontinuität steht, diess beweisen die übrigen paul. Briefe, welche den grossen Zwischenraum zwischen Beiden wenigstens zu dem bei Weitem grössten Theil ausfüllen. Auf der andern Seite jedoch fühlt Paulus von seiner jüdisch-dualistischen Weltanschauung sich so gedrückt, empfindet er so tief das Bedürfniss einer anschaulichern, weiter greifenden Erkenntniss, einer innigern Gemeinschaft mit Gott, ist er überall so sehr bemüht gerade die vom Judenthum abgekehrte Seite des Christenthums hervorzukehren und zum Bewusstsein zu bringen, und dringt er so eifrig darauf, dem Christenthum eine eigene, selbstständige Existenz in der Welt zu verschaffen, dass diese von ihm sich selbst und den kommenden Geschlechtern gestellte Aufgabe erst als durch einen so von allen gegebenen Anschauungen und Verhältnissen sich losreissenden und vor Allem die neue Religion innerhalb ihrer selbst ausbauenden Lehrbegriff wie der johanneische es ist vollkommen gelöst betrachtet werden kann. Beide

Elemente, die Einheit des Christenthums mit dem Judenthum und seine Richtung gegen es, halten einander bei Paulus noch die Wage, beide sind dem Apostel gleich wichtig, er will keins dem andern aufopfern, keinem auch nur mehr Kraft und Aufmerksamkeit zuwenden als dem andern, und ebenso sind auch beide bis auf einen gewissen Grad unabhängig von einander, indem was er mit dem Judenthum noch gemein hat ihn nicht hindert den eigenthümlichen Geist des Christenthums in Lehre und Leben zur Anschauung und Wirklichkeit zu bringen, sondern im Gegentheil gerade die wichtigsten Punkte, wie die Auffassung des Kreuzestodes Christi und die meisten Lehren und Vorschriften für das Leben (namentlich über die Liebe) sowol der Sache nach in einem ganz neuen, nie dagewesenen und selbstständigen Geiste gebildet sind als auch von ihm selbst frei und unabhängig ausgesprochen werden, ohne auf irgend etwas Alttestamentliches sich dafür zu berufen, ohne regelmässig Typen dafür zu suchen, ja ohne zu verschweigen dass das alte Testament gar nichts, ja den direkten Gegensatz davon enthalte (Gal. 3, 13. 1 Kor. 2, 7. 9 — 16. 1, 23.). Diese eine Seite des ältesten paulinischen Lehrbegriffs nun, die freie und unbekümmerte Stellung gegen das Judenthum, hat Johannes ausgebildet. Die spätern paul. Briefe dagegen (den Hebräerbrief mit eingeschlossen) machen es sich ausdrücklich und zum Theil vorzugsweise mit der andern zu thun, indem sie die Nothwendigkeit der Aufgebung des bestehenden Judenthums eben durch die wiederholt ausgesprochene (Phil. 3, 2. ff.), ja mit vielem Aufwand an Mitteln durchgeführte Nachweisung (Hebräerbrief) begründen, dass das Christenthum das wahre Judenthum sei, die Heiden noch immer auf die Juden als auf das bevorzugte Volk Gottes verweisen (Ephes. 2.), das Judenthum gegen Angriffe christlicher Irrlehrer in Schutz nehmen (Pastoralbriefe) und auch ganz ohne besondere Veranlassung christliche Anschauungen und Begriffe in alttestamentliche Bilder zu hüllen lieben (Kol. 2, 11 bis 14. 17. Eph. 5, 23 — 32.). Ihre ausdrückliche, absichtliche Beschäftigung hiemit, ja Vorliebe hiefür unterscheidet sie von den ältern. Jedoch haben sie mit ihnen auch wieder etwas oben Angeführtes, das Streben nach organischem innerem Ausbau des Glaubenssystems, gemein, und diess vor Allem ist die Seite nach welcher sie dem joh. Lehrbegriff sich immer mehr annähern oder vielmehr ihn allmälig hervorbringen helfen.

2. Die Briefe an die Philipper, Kolosser und Epheser.

1. In dem Briefe an die Philipper wird das Christenthum (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 1, 14. λόγος ζωῆς 2, 16. vgl. 1 Joh. 1, 1.) der Welt überhaupt (2, 15. vgl. 1 Joh. 5, 19.) und ebenso — auf Veranlassung von judaisirenden Gegnern des Paulinismus, welche sowol die Person (1, 15. 16. vgl. 3, 4. ff.) als die Lehre des Apostels, namentlich die Versöhnung durch den Kreuzestod Christi (3, 18. 1, 15—18. 20. 3, 10.), angegriffen zu haben und auf das Gesetz (3, 9. 5. 6.), besonders aber auf die Beschneidung, also auf eine nationale (σάρξ 3, 3. 4.) Bevorzugung des Judenthums (3, 2. 5.) gedrungen zu haben scheinen — dem Judenthum schärfer gegenübergestellt. Der Unterschied des Christenthums vom Judenthum wird (3, 3.) ganz johanneisch durch die Worte bezeichnet: *οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες* (vgl. Joh. 4, 23. f. 1, 13.). Allein eben so sehr findet auch wieder ein wesentlicher Unterschied von Johannes statt, wenn 3, 3 gesagt wird: *ἡμεῖς ἐσμεν ἡ περιτομή*, d. h. die Christen sind nicht nur die Nachkommen des auch ohne die Beschneidung gerechtfertigten Abraham (Röm. 4, 10. ff.), sondern die Beschnittenen (vgl. Kol. 2, 11.) und damit des Segens der Beschneidung Theilhaftigen selbst, auch dieser Röm. 2, 25 den Juden noch gelassene Vorzug ist auf sie übergegangen, das Christenthum ist das wahre Judenthum. Der bestehende Mosaismus wird streng verworfen, aber von ihm ein Begriff des Judenthums wie es in Wahrheit sein solle unterschieden und dieser im Christenthum verwirklicht gefunden. Das Judenthum ist noch die absolute Religion; aber es sind daran zwei Formen zu unterscheiden, das alte gesetzliche und das neue durch Christus begonnene, von welchen die letztere allein die wahre und gültige ist. Johannes dagegen fasst einfach das Christenthum als die absolute Religion, als die „Wahrheit" selbst, nicht als das wahre Judenthum; die alttestamentliche Religion, namentlich die Beschneidung (7, 22. 23.), hat für ihn nicht mehr so hohe Bedeutung, dass er sein Christenthum durch Herübernehmen alttestamentlicher Vorstellungen mit jener zu vermitteln suchte.

Sonst erinnert dieser Brief an Johannes hauptsächlich durch seine Christologie. Die Idee des zweiten Adam oder die an sich vorhandene Einheit Christi mit dem Menschen tritt in auffallender Weise zurück, gerade wie bei Johannes; *μορφῇ θεοῦ, εἶναι ἴσα θεῷ* (2, 6.) steht der *μορφῇ δούλου*, dem *ὁμοίωμα ἀνθρώπου* als schroffer Gegensatz gegenüber, der Uebergang vom ersten zum zweiten geschieht durch eine *κένωσις*, ein Gott wird hier Mensch gegen seine eigene, nur göttliche, nicht menschliche, Natur, während bisher bei Paulus der ganze Christus in Einem sowol Mensch als Gott war. Offenbar liegt hier die Lehre von einem übermenschlichen Sohne Gottes, vom Logos, zu Grunde *). In der Durchführung dieser Idee steht aber der Philipperbrief noch weit von Johannes ab. Dessen gar nicht einmal zu erwähnen, dass der Name *λόγος* nicht gebraucht, d. h. die Adoption der Logoslehre nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern der Einen Person Christi nur die Hauptprädikate aus ihr beigelegt werden, so erscheint namentlich die Menschwerdung als völlige Verkehrung des Zustandes in welchem er sich während seiner Präexistenz befand. Er gibt das *εἶναι ἴσα θεῷ* (das er bei Johannes auch auf Erden in Wirklichkeit noch hat, Joh. 5, 18. ff. 1, 52.) auf, „entleert" sich desjenigen was ihn Gott gleich machte (während er bei Johannes die „Fülle" der göttlichen Macht und „Herrlichkeit" mit sich herabbringt) „dadurch dass er Knechtsgestalt annimmt, indem er den Menschen ähnlich, an Gestalt wie ein Mensch erfunden wird" (während er bei Johannes blos Fleisch wird ohne allen Nebenbegriff der Erniedrigung), und „demüthigt sich gehorsam bis zum Tod und zwar zu dem [schimpflichen, Gal. 3, 13. 1 Kor. 1, 23.] Tod am Kreuze" (während er bei Johannes mit freier Macht sich ans Kreuz erhöht, um das Begonnene durchzuführen und der Welt seine Liebe zu Gott und zu den Menschen zu zeigen). „Um seines Gehorsams willen erhöht ihn Gott," wogegen bei Johannes die Erhöhung oder vielmehr die Rückkehr zu seinem vorigen Sein bei Gott sich von selbst versteht und nicht erst nach dem Tode und zur Vergeltung für

*) Vgl. Usteri S. 309. ff. — Vielleicht deutet auch die Hervorhebung der *γνῶσις* (3, 8. 10.) auf die Logosidee, jedenfalls aber auf das Streben hin die Person Christi immer mehr zum Mittelpunkt und zur höchsten Spitze von Allem zu machen.

denselben geschieht, sondern mit ihm gegeben ist, der Tod schon das *ὑψοῦσθαι* ist (vgl. Phil. 2, 9 und Joh. 3, 14. 12, 32.). Durch diese Erhöhung erst wird die Göttlichkeit Christi wieder hergestellt, das *κένωμα* gleichsam wieder zum *πλήρωμα*, er wird Herr „über die himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen“ und hat „die Macht sich Alles zu unterwerfen“ (3, 21.). Diess Letztere erinnert an 1 Kor. 15, wo Christus erst nach seiner Erhöhung alle Feinde sich unterwirft, während er bei Johannes Herr über Engel, Menschen und Teufel schon während seines Lebens gewesen und Sieger über Alles schon mit seinem Tode geworden ist (1, 52. 3, 31. 35. 5, 17. ff. 14, 30. 12, 31. 16, 33.). Dass also in das Menschwerden als solches die *κένωσις* gelegt ist, trennt diese Theorie sowol von der frühern paul. als von der joh., wiewol es was jene betrifft auch wieder aus der eigenthümlichen paul. dualistischen Weltanschauung hervorgegangen ist (vgl. 3, 20. 21.). Sodann ist nicht zu übersehen dass, wol aus demselben Grunde, nur ein Annehmen der „Gestalt“ eines Knechts, der „Aehnlichkeit“ mit Menschen ausgesprochen, der ganze Vorgang also mehr nach seiner Aussenseite als nach seiner innern Bedeutung für die neue Gestaltung des ganzen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, wie in dem joh. *σὰρξ ἐγένετο*, aufgefasst wird.

Ausserdem erscheint die Liebe bereits als das die Gemeinde erhaltende (2, 1. ff. 1, 27.) und namentlich auch die rechte Erkenntniss falschen Lehrern gegenüber fördernde und bewahrende Prinzip (1, 9. 10. 11.). Ebenso wird in unserm ganz besonders antijudaistischen Briefe, gerade wie bei Johannes, die Freude als die dem Christenthum eigenthümliche Gemüthsstimmung häufig, ja dringend hervorgehoben (1, 4. 16. 25. 2, 17. f. 28. f. 3, 1. 4, 10; besonders „*πληρώσατέ μου τὴν χαράν*“ 2, 2. wie Joh. 16, 24. 1 Joh. 1, 4.).

Die Lostrennung vom Diesseits ist noch entschiedener ausgesprochen als in den frühern Briefen. „Unser Leben ist im Himmel,“ der Himmel ist der Ort wo wir eingebürgert sind (*πολίτευμα*), d. h. wir leben in stetem Hinblick und in steter Hoffnung auf das Jenseits, so zu leben ist die Eigenthümlichkeit des Christenthums (3, 20. Vgl. V. 11. ff. 1, 20. ff.). — Eine wirkliche Differenz dagegen von den ältern Briefen ist das unmittelbare Kommen zu Christus nach dem Tode (1, 23. vgl. Joh. 13, 36. 14, 3.).

2. Mit dem Brief an die Kolosser treten wir Johannes um ein Bedeutendes näher. Das Christenthum erscheint als ὁ λόγος τῆς ἀληθείας (1, 5. vgl. Joh. 1, 17. 17, 17. u. s.), τὸ φῶς im Gegensatze zu τὸ σκότος (1, 12. 13. vgl. Joh. 1, 4. u. s.), und μυστήριον (1, 26. 2, 2.), „in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss niedergelegt sind" (2, 3.), nicht mehr blos im Gegensatze gegen menschliche Einbildung (1 Kor. 2, 4.), sondern gegen die Erkenntniss aller Zeiten und Geschlechter (1, 26. vgl. Joh. 1, 17. 18.), gegen alle Ueberlieferungen und alle Weisheit der Menschen (2, 8. vgl. 1 Joh. 2, 27.), also mit dem Bewusstsein dass in ihm ausschliesslich die absolute Wahrheit gegeben sei. Die Christen heissen schon ἠγαπημένοι (3, 12.) κ. ἑξ. Besonders wichtig ist aber unserm Briefe das Verhältniss zum Judenthum. Es sind ganz neue Irrlehrer aufgetreten, die nicht mehr Gesetz und Beschneidung vertheidigen, sondern (vgl. Röm. 14, wo diese Partei noch als eine schwache, der Schonung bedürftige Minderzahl erscheint und behandelt wird), vom alten Testament ausgehend und sich an dasselbe anschliessend (2, 16. 17. 14.), auf der einen Seite einen mit der Würde Christi unverträglichen Engeldienst aufstellen, sich tiefer Blicke in das Geisterreich rühmend (2, 18. 19.), auf der andern mit derselben Willkür (ἐθελοθρησκεία), wenn auch mit Berufung auf eine vorgebliche alte Ueberlieferung (2, 20. 8.), eine Ascetik fordern, welche sich den Schein der Demuth gibt, aber in Wahrheit oder vom Standpunkte des ebenso freien als auch Alles nur von oben empfangenden Christenthums aus ebenso sehr ein Joch weltlicher Satzungen als eine Ueberhebung über die göttliche Offenbarung ist (V. 20. 8. 16. 18. 22. 3, 2.). Man sieht, auch die Irrlehre hat eine neue Phase angenommen in praktischer und theoretischer Hinsicht und greift namentlich in letzterer den innersten Kern des rechten Glaubens, die Christologie, an. Ihr gegenüber wird nun zunächst die alttestamentliche Religion unter den neuen Gesichtspunkt der σκιὰ τῶν μελλόντων gestellt (2, 17.); sie hat zwar eine konkrete Gestalt und Existenz, aber diese hat nicht an und für sich selbst ihre Bedeutung, sondern ist nur ein wesenloses Abbild des Wahren und Wirklichen, der Zukunft oder des Christenthums. So ist dem Judenthum alles Recht als eigene Religion fortzubestehen abgesprochen. Allein es geschieht diess auf einem Wege, durch welchen es doch wieder, nur auf andere Weise, eine wesentliche

Bedeutung für das Christenthum erhält. Denn wenn es sein ihm vorausgehendes Schattenbild ist, so werden die einzelnen von ihm vorgezeichneten Züge sich auch in dem später kommenden Wirklichen (σῶμα) selbst wiederholen, und es wird die Aufgabe entstehen diese Analogien aufzuzeigen, das Christenthum als die Wahrheit und Wirklichkeit des Judenthums nachzuweisen, was bekanntlich der Hebräerbrief sich zum Ziele setzt, während Johannes durch die endlich erlangte Einsicht der gänzlichen Bedeutungslosigkeit des Judenthums der alleinigen Wahrheit gegenüber sich dieses Geschäfts von selbst überhoben sieht. Auch in unserem kurzen Briefe findet sich eine Spur hievon. Die Taufe heisst 2, 11 περιτομὴ ἀχειροποίητος, περιτομὴ Χριστοῦ, und diese Analogie ist nicht blos nominell, sondern hat auch für die Sache selbst Bedeutung, indem sie für die mit der ganzen paul. Weltanschauung gegebene Auffassung der Taufe als Entfernung des Fleisches vom Menschen, ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, einen neuen Anhaltspunkt gewährt, ja dieselbe fixirt, weil, um auch im Christenthum eine Beschneidung zu haben wie im Judenthum, die Taufe nothwendig von dieser Seite aufgefasst werden muss. Der paul. Lehrbegriff ist auch hier über das Bedürfniss auf dem Wege der Analogie dem Judenthum vermittelnd entgegenzukommen noch nicht hinaus.

Auch die Christologie des Briefs berücksichtigt ohne Zweifel die oben geschilderten ebjonitischen Irrlehrer *). Christus heisst der „Sohn der Liebe Gottes" (1, 13. vgl. Joh. 17, 24.), das „Ebenbild (εἰκών) des unsichtbaren (Joh. 1, 18.) Gottes." Diese Worte beweisen ganz bestimmt dass wir die Logoslehre vor uns haben, die Lehre von der Unsichtbarkeit Gottes welche für die Welt durch sein sichtbares Abbild ersetzt wird. Die Bezeichnung λόγος findet sich noch nicht, wol aber die Prädikate in ziemlich vollständiger Zahl. Die Logosidee konstituirt jetzt die Person Christi. Was der Römerbrief von Gott selbst aussagt: δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα wird jetzt (V. 16.) von Christus ausgesagt **), dieser zwischen Gott und

*) Vgl. Baur, Gnosis S. 49. Anm. Neander II, 534. 693. f. Osiander über die kolossischen Irrlehrer, Tüb. Zeitschr. 1834. III. S. 119. 125. f. Usteri S. 318. f.

**) Vgl. Rückert, christliche Philosophie. II, 154.

die Welt hineingerückt; Christus, nicht Gott selbst, ist derjenige *εἰς ὃν πάντα ἀποκαταλλάσσεται* (V. 20. vgl. 1 Kor. 15, 28.); Christus wird einst Alles in Allem sein. Doch unterscheidet sich diese Christologie dadurch wieder von der joh. und bleibt auf der paul. Seite, dass ein sehr enges Verhältniss zwischen Christus und der Welt gesetzt ist. Christus ist zwar „vor Allem“ (V. 17.) — die Präexistenz auch vor der Welt hier zum ersten Male —; aber „Alles ist nicht nur durch ihn (Joh. 1, 3.), sondern auch in ihm geschaffen worden und hat in ihm sein Bestehen“ (V. 16. 17.). Nach diesen Worten, zu welchen später auch das immanente Verhältniss Christi zur Kirche als zu seinem Leibe (V. 18. 2, 19.) vollkommen passt, ist der *υἱός* Derjenige welcher die ganze Welt in sich begreift und trägt, etwa das lebendige Haupt der Welt die ihn erfüllt wie er sie mit sich und seiner Macht durchdringt (vgl. Eph. 1, 23.), ähnlich dem philonischen Logos, welcher der Ort und Träger der Welt ist*). Hiernach erklärt sich *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. *πρῶτος* stellt ihn in Eine Reihe

*) Vgl. Philo de mundi opificio p. 4 (Ed. Paris.): *καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.* ib. p. 7: *ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.* Quod Deus etc. p. 298: *ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον τούτου οὐδένα εἶπε, νοητὸς δὲ ἐκεῖνος.* De confus. ling. p. 329: *τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε.* ib. p. 334: *τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον.* De profug. p. 466: *ὁ γὰρ τοῦ ὄντος λόγος, δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων —; καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι;* de vita Mosis lib. 3. p. 673: *τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν* (vgl. Kol. 1, 17.). De somniis p. 574: *ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός* (vgl. Kol. 1, 19.). Quis rerum etc. p. 507: *κόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος, τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς* (vgl. Eph. 4, 10. Kol. 2, 10.). Wer wollte bei so schlagender Aehnlichkeit noch bezweifeln, dass der Kolosserbrief die philonische Logoslehre auf Christus überträgt und der Epheserbrief ihm darin folgt? Johannes hat diese Uebertragung schon so lange hinter sich, dass er über die philonische Lehre noch weiter hinausgehen, den Logos strenger von der Welt scheiden konnte, als es in jener der Fall ist.

mit der Kreatur, er ist unter Allem was es ausser Gott gibt das Erste, der Zeit und dem Range nach. Zugleich aber ist er Dasjenige was die übrige Kreatur in sich begreift. So tritt denn diese durch ihn auch zu Gott in ein engeres Verhältniss. Ihm kommt das Geborensein aus Gott unmittelbar (*πρὸ πάντων*), ihr, weil sie in ihm ist, zu ihm gehört, mittelbar zu. Diese unmittelbare Verbindung des Geschaffenen mit Christus und durch ihn mit Gott, welche auch im Epheserbrief wiederkehrt, ist nur dem paul. Lehrbegriff eigenthümlich und hat jetzt vermittelst der philonischen Logoslehre eine entwickeltere dogmatische Gestalt erhalten. Johannes hat statt des *πρωτότοκος* den *μονογενής*, der nicht mehr in Einer Reihe mit der Welt, sondern ganz auf der Seite Gottes steht. — Unter *τὰ πάντα* werden ausdrücklich *τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, die *θρόνοι* und *κυριότητες* (Engel), *ἀρχαὶ* und *ἐξουσίαι* (Dämonen, vgl. 2, 15.), eingerechnet, ohne Zweifel um dem Engeldienst der Irrlehrer auch auf dogmatischem Weg entgegenzutreten. Ob unter *τὰ ἀόρατα* gleichfalls die höhere Geister- oder aber die höhere, über der Erde stehende, ideale Welt (Hebr. 9, 23. 24. 11. 8, 2.) zu verstehen sei, kann nicht entschieden werden.

Das Werk Gottes (V. 12. 13. 19. ff. 2, 9. ff.) durch diesen seinen Sohn ist, der „auf der Erde (durch Sünde und Gesetz 1, 14. 21. 2, 13. 14.) und im Himmel“ (durch Auflehnung der *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* 2, 15. 1, 13.) gegen ihn entstandenen „Feindschaft“ ein Ende zu machen, „Alles zu versöhnen *εἰς αὐτόν*“ (d. h. *Χριστόν*, wie *αὐτοῦ* und *δι' αὐτοῦ* in demselben Satz auf diesen gehen; vgl. Eph. 1, 10.), d. h. zu versöhnen und in ihn als die versöhnende Mitte zu vereinigen. Christus ist ja von Anfang an eins mit der Kreatur und die sie zusammenhaltende und in sich begreifende Einheit, diese Idee verwirklicht sich, die Kreatur hat nur ihre ansichseiende Einheit mit ihrem Haupte wieder zu erringen, statt wie bei Johannes durch das Christenthum erst überhaupt in eine nähere Verbindung mit Gott und dem Logos zu kommen. Durch den Kreuzestod Christi entkleidete Gott einerseits die Mächte und Gewalten, die dem joh. *ἄρχων τοῦ κόσμου* völlig entsprechende *ἐξουσία τοῦ σκότους* (1, 13.), ihrer Macht, stellte sie offener Schmach aus und führte sie im Triumph hinweg (2, 15. vgl. Joh. 12, 31.); andrerseits heftete er das Gesetz, dieses Schuldbuch der Menschen, ans Kreuz um es aus der Welt weg-

zunehmen (2, 14. vgl. Gal. 5, 14. f. 2, 19. 13.), gewährte den Menschen dadurch Freiheit von Gesetz und Sündenvergebung, so dass sie sich heilig, unsträflich und untadelhaft vor ihm darstellten (2, 13. 1, 22.), und vernichtete in und mit dem gekreuzigten Fleischeskörper Christi das *σῶμα τῆς σαρκός*, d. h. den Körper der aus dem als das Prinzip der Sünde bekannten Fleische besteht (2, 11. vgl. 3, 5. 9. 12. Röm. 6, 6. 8, 3.), so dass wir in dem *σῶμα τῆς σαρκὸς Χριστοῦ* versöhnt sind (1, 21. 22.), d. h. an die Stelle des jetzt von uns hinweggenommenen Gott feindlichen und darum todten Körpers aus sündigem Fleische (2, 13.) der Körper des Fleisches Christi getreten ist als der uns mit Gott versöhnende, Gott und uns vereinigende Körper, als (vgl. 3, 15. Eph. 2, 16.) der Sitz und Mittelpunkt der Versöhnung *),

*) Der Ausdruck *σῶμα τῆς σαρκός* bezeichnet mehr als *σῶμα* oder *σάρξ* allein. *σῶμα* ist der Körper, d. h. der sicht- und tastbare, kompakte Komplex von Gliedern (1 Kor. 12.), von welchem der Geist, das Unsichtbare und Uebersinnliche im Menschen, umgeben ist, oder das was neben und ausser dem *πνεῦμα* den Menschen ausmacht. *σάρξ* dagegen bringt zu dem in dieser Beziehung noch unbestimmten *σῶμα* die Bestimmung des Stoffes aus dem er besteht hinzu, nämlich des vom Geist qualitativ verschiedenen und darum sich ihm entgegensetzenden Fleisches, einer selbstständigen, mit Leben und eigenen Trieben begabten Masse (Röm. 7.). Nach Kol. 2, 11 nun ist durch den Tod Christi nicht nur das Fleisch getödtet oder als eigenes, selbstständiges Element vernichtet, sondern überhaupt das worin wir das Fleisch an uns haben, der Körper, unsre ganze nichtgeistige Natur hinweggenommen, uns abgezogen (*ἀπέκδυσις*), so dass von nun an schlechthin allein der Geist das herrschende Prinzip in uns ist, wie umgekehrt der Körper oder unsre äussere Natur eben in der Beziehung dass er der aus Fleisch, aus einem dem Geist feindlichen, sündigen Element bestehende ist, uns abgezogen ward. In ähnlicher Beziehung sind 1, 21. 22 beide Ausdrücke verbunden. Nach V. 21. 3, 7 sind die *ἔργα πονηρά* das in was wir uns befanden, in was wir versenkt waren im Zustand unsrer Gottentfremdung; ebenso ist jetzt das in was wir versöhnt, in was wir mit Gott vereinigt sind (s. die oben ang. Stellen), das Ganze das uns mit Gott zusammenhält, gleichsam das *σῶμα τῆς ἀποκαταλλαγῆς* das getödtete Fleisch Christi. *σῶμα* ist der *σάρξ* beigegeben um zu bezeichnen dass sie als das zwei feindliche Parteien Vereinigende ein *σῶμα*, ein Inbegriff Mehrerer, ist, und desgleichen *σάρξ* dem *σῶμα*, um die qualitative Beschaffenheit, die Materie dieses verei-

durch die wir auf ewig belebt sind (2, 13.). Durch die darauf folgende Auferstehung des πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν (1, 18.) sind wir mit auferweckt (2, 12.), und durch die Erhöhung ward Christus unter Allen der Erste (1, 18.), Haupt aller höhern Geister (2, 10.) und der Kirche (1, 18.), sowie der persönliche Wohnsitz der ganzen Fülle der Gottheit (1, 19. 2, 9. 10.), d. h. aller göttlichen Macht, des Lebens (3, 3. 4.) und des Geistes (2, 19.). 1, 19 deutet ja der Ausdruck εὐδόκησεν κατοικῆσαι, verglichen mit κατοικεῖ 2, 9, auf die Bedeutung Wohnung nehmen (AG. 7, 2. 4.), und die ganze Konstruktion auf ein Faktum, nicht auf eine a priori immanente Eigenschaft, auf ein Faktum dessen Zeit unbestimmt gelassen ist, das jedoch 2, 9. f. mit den Worten ἐστὶν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας verbunden und deswegen wie dieses (2, 15.) mit der Auferstehung und Erhöhung gleichzeitig zu denken ist. Nach innen und nach aussen ist Christus somit derjenige der Alles in sich vereinigt, was vollendet sein wird, nachdem er am Ende die Herrlichkeit der Seinigen auch äusserlich hat offenbar werden lassen (3, 4.). So ist die paul. Idee dass Christus die κεφαλή der Welt ist realisirt mit Hülfe der Logosidee, welche Gott selbst nicht in unmittelbare Berührung mit dem Endlichen kommen lässt. Zugleich macht es der Kolosserbrief recht deutlich, wie die Person Christi allmälig mit dem reichen Inhalt „erfüllt" ward, der ihr als dem Mittelpunkte des Ganzen zukommt und namentlich bei Johannes ihr schon ganz immanent geworden ist (vgl. z. B.

nigenden Körpers zu bezeichnen, dass er nämlich ein Körper aus leidens- und sterbensfähigem und wirklich auch getödtetem (αἷμα V. 20.) Fleisch gewesen. Oder: zu σῶμα muss σάρξ hinzutreten, weil durch ἀποκατηλλάγητε die Bedeutung „vereinigendes Ganzes" die vorherrschende geworden ist und deswegen das Moment der Leidens- und Sterbefähigkeit besonders hervorgehoben werden muss, um an das Verdienst Christi (vgl. V. 24.) durch seinen Tod zu erinnern, und zu σάρξ ebenso σῶμα, weil die σάρξ Χριστοῦ als ein vereinigendes Versöhnungsmittel in Betracht kommt, das Moment der Mehreres vereinigenden Einheit aber in σάρξ selbst nicht liegt und deswegen zwischen ἀποκατηλλάγητε und σάρξ als besonderes Vermittlungsglied eingeschoben werden muss. — An Doketismus zu denken hat man keine Ursache; der Doketismus ist ein erst später eintretendes neues häretisches Element, dessen Bekämpfung Johannes aufbehalten wurde.

Kol. 3, 3. 4 und 1 Joh. 1, 1. Joh. 1, 4.). — Ausserdem weicht diese Christologie von der joh. besonders durch die Unterordnung ab, in welcher Christus erscheint, da er fast nirgends als das thätige Subjekt genannt ist (1, 13. 19. ff. 2, 13. ff.) und dadurch dass das *πλήρωμα* (Joh. 1, 16.) nur dem Erhöhten bestimmt zugeschrieben und immer noch die Auferstehung als Uebergang von einem niedrigern zu einem höhern Zustand (*ἵνα γένηται — πρωτεύων*) genannt wird, was im Vergleich mit den Prädikaten 1, 13. ff. eine *κένωσις*, wie etwa im Philipperbrief, voraussetzt. Die Lehre vom Werk Christi stimmt in der hier zum ersten Male in einem paul. Brief erscheinenden Besiegung des Teufels mit der joh. überein, weicht aber von ihr ab durch die Verlegung der negativen Thätigkeit Christi (*αἷμα*) in den Zustand der Erniedrigung, der positiven (*πλήρωμα, πληροῦν*) in den der Erhöhung; das Kommen im Fleisch ist nicht eine Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Herrlichkeit (Joh. 1, 14.), sondern (wie im Hebräerbrief) ein Mittel zur Versöhnung durch den Tod, welche es zudem noch mit dem Gesetze zu thun hat; die Offenbarung der Wahrheit und die Mittheilung der göttlichen Lebensfülle fällt erst in das Leben der Gemeinde oder des erhöhten Christus (2, 10. 19. 1, 26.).

Die Aneignung des Heils geschieht (vgl. Röm 6.) durch den G l a u b e n und die T a u f e (2, 11. 12.), welche auch *περιτομὴ ἀχειροποίητος, π. Χριστοῦ* heisst, weil sie die mit dem Reinigungstode Christi gegebene *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* vollzieht. Die *πίστις* hat jetzt, wie bei Johannes, zugleich das Moment der Festigkeit oder Rechtgläubigkeit in sich (1, 23. 2, 5. 7.); die Taufe wird, wie es scheint, besonders hervorgehoben den anmaassenden, aber in sich nichtigen äussern Satzungen der Irrlehrer gegenüber (2, 16 bis 3, 1.).

Eine besondere Wichtigkeit aber hat, im Vergleich mit den früheren paul. Briefen und ganz Johannes sich annähernd, die E r k e n n t n i s s gewonnen. Zwar der Anfang des Christenthums oder das erste Moment des Glaubens ist sie noch nicht, weil das Christenthum als Versöhnung, nicht als versöhnende Offenbarung gefasst ist; aber es ist jetzt das Bewusstsein vorhanden, dass sie nicht ein vereinzeltes Charisma, sondern ein nothwendiges und mit besonderer Sorgfalt auszubildendes Moment des christlichen Lebens ist, das Keinem fehlen darf und deswegen eifrig gepflegt und empfohlen wird (1, 9. 25—29.

2, 1 — 8. 3, 16. 4, 2 — 6.). Das *διδάσκειν ἐν πάσῃ σοφίᾳ* ist jetzt erforderlich, um einen vollkommenen Christen zu bilden, und darum muss es Jedem zu Theil werden (1, 28.); Paulus stellt sich dar als eben in der Arbeit begriffen die er aufwendet um die Gemeinde zu dem zu machen als was wir sie bei Johannes finden, zu *εἰδότες πάντα*. Denn auf der andern Seite deutet die ganze Art und Weise in welcher an den bezüglichen Stellen von der Erkenntniss als von etwas jetzt mit aller Macht zu Erringendem gesprochen wird, wie namentlich für Paulus selbst die Gemeinde beten soll, damit ihm Gott den Mund zu richtiger Verkündigung öffnen möge (4, 3. f.), und das immer wiederkehrende Wort *μυστήριον* darauf hin, wie neu das theoretische Erkennen dem Christenthum, den Lesern und dem Verfasser, noch ist. Die Gemeinde, erst im Wachsen dazu begriffen (1, 9. 10.), staunt gleichsam selbst noch vor dem Reichthum der *γνῶσις, ἐπίγνωσις, σοφία, σύνεσις, δόξα*, der in dem Geheimniss Christi verborgen liegt und erst herausentwickelt werden muss; sie soll lernen Rechenschaft über sie zu geben (4, 6.) und dankt Gott lebhaft für dieselbe (2, 7. 3, 16.). Offenbar wurde durch Irrlehrer und Verkehr mit Solchen die über das Christenthum Rechenschaft forderten die Nothwendigkeit herbeigeführt, den absoluten Inhalt des Christenthums aller Menschenweisheit und aller andern Religion gegenüber in seiner Vollständigkeit klar sich zum Bewusstsein zu bringen. Daher das *μυστήριον*, das bei Johannes verschwunden ist, weil er diesen ersten Anfang christlicher Gnosis längst hinter sich und eine ebenso umfassende als sich selbst durchsichtige systematische Anschauung gewonnen hat. — Doch die Erkenntniss ist nicht ein blos für sich bestehendes theoretisches Wissen, sondern sie dient zugleich ebenso sehr zum Trost und zur Beruhigung (2, 2. 7.) als zum Hervorbringen eines gottgefälligen Wandels (1, 9. 10. 3, 16.), namentlich sofern sie den Menschen über die durch das Christenthum vorgeschriebene Stellung zu seinen Mitmenschen belehrt und ihn so zu einem friedlichen und liebevollen Verhalten gegen sie führt (3, 10 — 14.).

Das praktische Leben wird in einer Weise aufgefasst, welche ebenso sehr an die ältern paul. Briefe als an Johannes erinnert. Der alte Mensch soll ausgezogen und der neue angezogen werden, der gegen den vorigen ein ganz anderer ist, nämlich Christus gleicht, der ihn geschaffen hat (3, 9. 10. 2, 11 — 13. vgl. Röm. 6.). Dazu

kommt die Forderung, auf die rechte Erkenntniss gestützt würdig des Herrn zu wandeln zu allem Wolgefallen, in jedem guten Werke Früchte bringend (1, 9. 10. vgl. 1 Joh. 3, 22. Joh. 15, 8.), und die Forderung der τελειότης, d. h. der vollkommenen Erfüllung des Willens Gottes und der vollkommenen Darstellung der Idee des Christen in sich überhaupt (4, 12. 1, 28. vgl. 1 Joh. 4, 12.). Man sieht dass das Christenthum auf der ethischen wie auf der dogmatischen Seite seinen Begriff jetzt vollkommner zu verwirklichen strebt. Man beruhigt sich namentlich weder mit dem Reichthum des Geistes der über die Gemeinde im Ganzen ausgegossen ist, noch will man die christlichen Tugenden in der Form von Charismen blos an Einzelne zufällig sich vertheilen sehen, sondern das Individuum erlangt jetzt mehr Würde und mehr Pflichten, jeder Einzelne ist dazu sowol berechtigt als verbunden, und ebenso tritt jetzt die praktische Verwirklichung des Guten, die ἔργα ἀγαθά (1, 10. vgl. 4, 12.), als ein nothwendiges Moment auf, während die älteren paul. Briefe wegen des Gegensatzes gegen jüdische Gesetzeswerke den Glauben oder das Empfangen der Rechtfertigung von Gott doch immer als das Wichtigste im Vordergrunde stehen lassen, an welches das Uebrige sich eben nachträglich als sich von selbst verstehende Folge anschliesst (Röm. 6.), und es lieben von Ausführungen über das sittliche Leben immer wieder zu dem Momente des Glaubens, der Zuversicht als zu dem stärksten Verbande mit Gott zurückzugehen (Röm. 6—8. 1 Kor. 10, 1—13. 11, 17—32.). In Beidem, in der höheren Bedeutung des Individuums und in dem Dringen auf praktisches Christenthum, geht der Kolosserbrief Johannes voran. Auch ist es eine auffallende Erscheinung, dass die Rechtfertigung in unserm Briefe nicht vorkommt. Von Sündenvergebung, Erlösung, Versöhnung wird wol gesprochen (1, 13. 14. 20—22. 2, 13. 14.), nicht aber von δικαιοσύνη, d. h. die Herausreissung der Christen aus dem frühern Zustande der Sünde, Unreinheit, Feindschaft mit Gott und Entfremdung von ihm (vgl. auch 3, 1. 7.) wird hervorgehoben, nicht aber das Positive dass durch den ewigen Akt des Glaubens der Mensch in jedem Augenblicke von Gott als sündenrein betrachtet wird, sondern um diess zu erreichen wird mehr auf das eigene Wollen und Handeln gedrungen, oder wenn es doch um Hervorhebung dessen was die Gläubigen fortwährend von Gott empfangen zu thun ist, nicht δεδικαιωμένοι (Röm. 5. 6. 1 Kor. 6,

11. u. s.), sondern (wie bei Johannes) ἠγαπημένοι vorgezogen (3, 13.), welches die Geneigtheit Gottes den Menschen seine Sünden nicht entgelten zu lassen wol auch in sich schliesst, aber nicht blos ein Verhältniss Gottes zu dem Wollen und Handeln, sondern zur ganzen Person des Menschen ausdrückt. So zeigt sich schon früh das Bestreben von der judaisirenden Vorstellung eines richterlichen Gnadenakts zu der höhern persönlichen Vereinigung Gottes und des Menschen fortzugehen, wie wir sie bei Johannes finden. — Wieder mehr eigenthümlich paulinisch ist die Aufforderung τὰ ἄνω ζητεῖν, τὰ ἄνω φρονεῖν, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, νεκρῶσαι τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (3, 1. 2. 5.), nach dem Zusammenhang (V. 1 οὗ ὁ Χριστὸς κ. τ. λ. und V. 3. 4.) auf dem Satze beruhend, dass der Christ nicht für das Diesseits, sondern für das erst künftig eintretende Jenseits bestimmt sei, und deswegen nicht mit dem metaphysischen Gegensatze des Obern und Untern (Göttlichen und Nichtgöttlichen) bei Johannes zu verwechseln; sowie der sehr eingeschärfte Dank gegen Gott, namentlich für die Erlösung aus der Finsterniss (3, 17. 4, 2. 1, 3. 12.). — Ganz johanneisch ist dagegen wieder die Auffassung der L i e b e. Sie ist nicht mehr blos überhaupt das Grösseste von Allem, nicht mehr blos die dem Einzelnen empfohlene eigenthümliche christliche Tugend, sondern σύνδεσμος τῆς τελειότητος (3, 14. vgl. Joh. 17, 23. 26. 1 Joh. 4, 12.), das was die oben geforderte Vollkommenheit, was alle einzelnen Tugenden (V. 12. 13.) in sich befasst, vereinigt und zusammenhält, unter ihnen ohne Zweifel auch die Erkenntniss (2, 2. vgl. Philem. 5 bis 7.). 1, 8 heisst sie ἀγάπη ἐν πνεύματι als die gegenseitige Gesinnung derer welche im Geiste leben. Dass auch Christus Sohn der Liebe Gottes und die Gläubigen ἠγαπημένοι θεοῦ heissen, ist schon bemerkt. Der Begriff der Liebe gewinnt somit immer mehr Raum und macht sich theoretisch und praktisch als der überall (ἐπὶ πᾶσι 3, 14.) bestimmende geltend, so dass der paul. Lehrbegriff immer mehr von seinem alttestamentlichen Gepräge verliert.

Wie wenig diess jedoch bisjetzt auf allen Punkten geschehen ist zeigt ausser dem was schon bisher darüber vorgekommen namentlich die Hervorhebung der H o f f n u n g. Sie wird 1, 23 als eins der besonders festzuhaltenden Momente des Christenthums gesetzt, 1, 5 als Grund der Liebe der Gläubigen unter einander angegeben, 3, 2. ff. als sittliches Motiv gebraucht; Christus heisst 1, 27 ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης.

Die Christen heissen zwar 2, 10 πεπληρωμένοι ἐν Χριστῷ (vgl. Joh. 1, 16.), d. h. wie in Christus die Fülle der Gottheit wohnt (V. 9.), so ist diese Fülle auch in dem welcher in Christus ist, wozu namentlich der Geist (1, 29 τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει, die meine ganze Person mächtig erfüllende Kraft Christi) gehört. Aber auf die ζωή erstreckt sich diese Erfüllung nicht; die ζωή ist vielmehr, während bei Johannes das Umgekehrte stattfindet, ausdrücklich aus dem diesseits lebenden Gläubigen hinaus in den erhöhten Christus verlegt, mit diesem bei Gott verborgen und wird mit ihm wiederkommen, bis dahin gilt der Christ als todt (3, 3. 4.), das diesseitige Leben ist gegen das jenseitige ein Zustand der Armuth, des Erwartens (1, 11.); drüben fern von uns (ἀποκειμένη) im Himmel liegt das was das Christenthum gewährt (1, 5.).

Die Gemeinde ist der Körper Christi und dieser ihr Haupt (1, 18. 24. 2, 19.). Vom Haupt aus wird der ganze Körper durch die ἁφαί und σύνδεσμοι, d. h. durch die Verleihung von Kräften, welche ein Ganzes vereinigen und zusammenhalten, (namentlich der Liebe, vgl. 3, 14. 2, 2.), mit reichem Zufluss von Leben versehen (ἐπιχορηγούμενον, vgl. Gal. 3, 4.) und zusammengehalten, so dass er zur Ehre und unter dem Segen Gottes wächst (2, 19.). Diese Stelle hält der Verehrung der Engel die ausschliessliche Abhängigkeit der Gemeinde von Christus, den leeren Einbildungen jenes Dienstes die reiche und kräftige Wirksamkeit des Einen Herrn und Meisters entgegen.

So bezeichnet denn nach Allem was wir in ihm gefunden der Kolosserbrief eine durch den Philipperbrief bereits angedeutete neue Phase der Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, welche zwischen den älteren paul. Schriften und den joh. so ziemlich in der Mitte steht. Dass er von den erstern geschieden werden muss, beweist sowol sein Lehrinhalt als die Neuheit der innern Zustände die ihn veranlasst unwidersprechlich, und nur durch diese Scheidung werden wir in den Stand gesetzt den Reichthum und die Eigenthümlichkeit seiner Ideen zu erkennen, statt durch eine unhistorische Vermengung mit längst Vergangenem sie zu verwischen und zu trüben. — Eine weitere Entwicklung, konkretere Verarbeitung und Bereicherung mit neuen Elementen gibt uns nun der Epheserbrief.

3. Der Brief an die Epheser versetzt uns abermals auf neue Verhältnisse im Inneren der Gemeinde. Er wendet sich gegen Irrleh-

rer (2, 2. 4, 14. 5, 6 — 14.), denen zunächst eine verkehrte (5, 11 — 14. 7.), ethnisirende (2, 2.) sittliche Richtung zugeschrieben wird. Dazu aber kommen ihre *κενοὶ λόγοι* (5, 6.) oder *κυβεία, πανουργία, μεθοδεία τῆς πλάνης, ἄνεμος τῆς διδασκαλίας* (4, 14.). Wie sie sich selbst von der Gemeinde absondern (5, 12; *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* 5, 6. 2, 2.) und deswegen unter dem Einfluss des Teufels gedacht, den Heiden gleichgestellt werden (2, 2. 5, 8. 9. 11.), so scheinen sie auch nicht blos heidnisch unsittliche Grundsätze verbreitet, sondern auf eine Losreissung des heidenchristlichen Theils der Gemeinde von dem judenchristlichen hingearbeitet zu haben (5, 7.), weswegen der Brief besonders die Einheit der Gemeinde überhaupt (4, 2 — 16.), die wesentliche Bestimmung des Heils auch für die Heiden (1, 13. 2, 1. 2. 3, 1. 6. 8. 4, 17. ff), die grosse Wolthat welche Gott damit ihnen erweist (ebend. und 2, 7 — 10. 12.), den Segen der den Heiden durch den Eintritt in den Genuss der jüdischen Verheissungen geworden (2, 11 — 13.), und die durch den Tod Christi bezweckte Versöhnung und Vereinigung der Juden und Heiden (2, 10. ff.) zu seinen Hauptgegenständen hat. Wie sehr es gerade um Verhinderung einer Trennung des heidenchristlichen Theils von den Uebrigen zu thun ist, zeigt der Umstand dass zwar die Prärogative des Judenthums durchaus nicht verschwiegen (1, 12 *ἡμᾶς τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χ.* 2, 12.), aber eben zu dem irenischen Zwecke benützt wird, den Heidenchristen die Gnade um so fühlbarer zu machen, welche ihnen durch Einverleibung in eine mit so reichen Verheissungen gesegnete Gemeinschaft wie die jüdische zu Theil geworden (2, 12. 19.), und dass auf der andern Seite ausdrücklich alles etwaige Verdienst und Vorrecht der Juden auf die göttliche Begnadigung abgewiesen, ihre trotz jener Verheissungen (*φύσει*) der der Heiden gleiche Unwürdigkeit und Verdammniss eingestanden (2, 3.), sowie Alles was das Judenthum ausser den *διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας* noch hat, das Gesetz (V. 15.) und der vermeintliche Vorzug der Beschneidung (V. 11.) für nichtig und ungültig erklärt wird. Auch die Hervorhebung der göttlichen Vorherbestimmung der Erlösung der ganzen Welt, der Erwählung aus reiner Gnade und Liebe und zwar zu guten Werken (1, 4 — 11. 2, 7 — 10. 3, 9. 11.) hat den Zweck alle Losreissung eines Theils der Gemeinde vom Ganzen (1, 12 — 14. 2, 1 — 6. 3, 6 — 10.), namentlich der Heiden- von den Judenchristen (2, 11 — 13.

19.), und jeden Rückfall der Erstern in ihr früheres Leben (2, 10 bis 12. 4, 17. ff. 5, 6 — 13.) zu verhüten, also die Zwecke der Irrlehrer zu vereiteln. Hiernach bestimmt sich der eigenthümliche Charakter unsres Briefs.

In der Bestimmung des Verhältnisses der drei Religionen unter einander bleibt auch dieser Brief, wie schon bemerkt, auf paul. Seite. An dem vorchristlichen Judenthum wird nur seine allgemeine Sündhaftigkeit, durch welche die Juden, als blosse Menschen oder ohne Rücksicht auf die Verheissungen betrachtet (*φύσει*), ebenso wie die Heiden dem göttlichen Zorne verfallen waren (2, 3.); an dem Heidenthum aber ausserdem das Entbehren der messianischen Verheissungen hervorgehoben (V. 12.), und deswegen die Juden *οἱ ἐγγύς*, die Heiden *οἱ μακράν* oder *ξένοι, πάροικοι* genannt (V. 13. 17. 19.). Auch sonst wird ausser dem sittlichen namentlich, ganz an Johannes erinnernd, der religiöse Charakter des Heidenthums mit scharfen Zügen gezeichnet; *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* (2, 12.), *ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες* (4, 18.), *σκότος* (5, 8. vgl. 1 Joh. 2, 8.), *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς* (4, 18. vgl. 1 Joh. 5, 19. 20. 3, 1.), *περιπατοῦντες κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου* (2, 2. vgl. 1 Joh. 2, 15. ff.), *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (ebend. vgl. 1 Joh. 4, 4.). Das Christenthum tritt daher dem Heidenthum gegenüber als *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας* (1, 13.) oder *φῶς* (5, 8. ff.), wie bei Johannes, wiewol Wahrheit und Licht immer noch nicht die die ganze Anschauung bestimmenden Grundideen geworden und noch nicht auch gegen das Judenthum gekehrt sind. Das Christenthum steht noch nicht als das Dritte zu Heidenthum und Judenthum da wie Joh. 4, 21. ff. 17, 3. u. s., sondern es ist nur die Verwirklichung dessen was das Judenthum dem Heidenthum gegenüber von jeher war auf eine vollkommnere Weise und in einem grössern Umkreise. Was die Heiden durch das Blut Christi geworden sind, nämlich *ἐγγὺς ὄντες* (2, 13.), das waren die Juden schon vorher als der die Verheissungen besitzende Staat Gottes (V. 12.), *οἱ ἐγγὺς* ist ja der Name den sie schon ehe Christus auftritt führen (V. 17.). Vollkommener ist im Christenthum allerdings dieses *ἐγγὺς εἶναι* geworden durch die Aufhebung des Gesetzes (V. 15.), und in einem weitern Umfange verwirklicht durch Zulassung der Heiden (V. 13 — 19. 3, 6.). Allein das Neue (*καινόν* V. 15.) des

Christenthums besteht ebendarum nicht wie bei Johannes in der gänzlichen Abolition des Judenthums, sondern in der Verwirklichung seiner bis dahin unerfüllten Verheissungen oder eines vollkommenen Friedens mit Gott (2, 12 — 15.) und neben dem, weil die Juden als schon vorher zum Heil bestimmt gelten, besonders darin (3, 5. 6.) dass auch die Heiden am Evangelium Theil haben. Auch Johannes kämpft noch für diese, für die *διεσκορπισμένα τέκνα θεοῦ* (11, 52. vgl. *ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν* Ephes. 2, 13. 17.), aber nicht um sie den *ἐγγὺς*, der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* einzuverleiben, denn diese ist bei ihm verschwunden, auch die Juden kommen nicht als das gesegnete Volk Gottes, sondern, wie im Epheserbrief die Heiden, durch eine an nichts Gegebenes sich bindende Erwählung des Einzelnen vermöge der göttlichen Gnade ins Christenthum herein (Joh. 1, 13. 6, 44. ff.), soweit sie nicht verworfen werden (8, 37. ff. 12, 37. ff.), und müssen nicht nur das Gesetz, sondern ihre ganze bisherige Religion, ihren ganzen Nationalverband verlassen (10, 3. 4. 16.) *). Demungeachtet hebt auch wiederum der Epheserbrief die Verschiedenheit des Christenthums von aller übrigen Religion und seine Erhabenheit über dieselbe nach einer andern Seite lebhaft hervor, indem er es ein vor Anfang der Welt vorherbestimmtes (3, 11. vgl. 1 Kor. 2, 7.), also über alles Andere unermesslich hinausliegendes, und ein von Ewigkeit her in Gott verborgenes (3, 9. vgl. Röm. 16, 25.), den Menschen nie zuvor bekannt gewordenes (3, 5.), durch Christus schon verkündigtes

*) Es darf uns nicht Wunder nehmen, dass die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Juden- und Heidenchristenthum so lange Zeit eine Hauptaufgabe der christlichen Erkenntniss bleibt und so lange zu keinem Abschlusse kommt. Noch bei Irenäus (I, 10.) finden wir unter den Gegenständen, womit die der Erkenntniss sich widmenden Gemeindeglieder (die orthodoxe Gnosis) sich beschäftigen, auch Folgendes genannt: *τί ὅτι τὰ ἀπεγνωσμένα ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῶν ἁγίων πεποίηκεν ὁ θεὸς μὴ σιωπᾶν.* Auch die neutestamentliche Theologie hat die Wichtigkeit dieser Frage für die apostolischen Schriften nicht zu übergehen, dieselbe nicht als Nebensache zu behandeln weil sie für uns gleichgültiger geworden zu sein scheint. — Die Stelle des Irenäus, aus welcher obige Worte genommen sind, ist überhaupt für den damaligen Standpunkt des christlichen Bewusstseins sehr charakteristisch.

(2, 17.), hauptsächlich aber durch den Geist seinen Aposteln und Propheten geoffenbartes *μυστήριον* (3, 5. 1, 9. 6, 19. vgl. 1 Kor. 2, 7. Joh. 15, 27. 26. 16, 13.) nennt. Die mit dem Kolosserbrief beginnende Richtung auf theoretische Erkenntniss, auf christliche Gnosis im Kampf mit der falschen, eine Richtung deren vollendetste Blüthe in den joh. Schriften vor uns liegt, gibt auch unserm Briefe sein eigenthümliches Gepräge (vgl. die vielen darauf bezüglichen Ausdrücke *γνῶσις* 3, 18. f.; *ἐπίγνωσις* 1, 17. 4, 13.; *σύνεσις* 3, 4; *φρόνησις* 1, 8; *σοφία* und *ἀποκάλυψις* 1, 8. 17. 3, 3. 5. 10; *φωτίζειν* 1, 18 3, 9.). Auf der andern Seite ist auch hier diese Gnosis noch nicht so entwickelt und klar (vgl. 3, 8. 19. 6, 20.) wie bei Johannes; der Brief hat einen etwas mysteriösen, häufig an die Apokalypse erinnernden Charakter (3, 18. 4, 13. 5, 25—32. 6, 11. ff.) und verhält sich zu dem reichen Inhalt mehr bewundernd und anstaunend als begreifend und aus einander legend (1, 7. 8. 9. 18—23. 2, 7. 3, 7. 8. 10. 16. 19. 20.). — Der positive Inhalt dieses Geheimnisses nun ist der von Ewigkeit her gefasste (1, 4. 3, 11.), zur bestimmten Zeit in Erfüllung getretene (1, 10.) Rathschluss Gottes Alles im Himmel und auf Erden in Christus als Haupt zu vereinigen (ebend.). Die Prädestinationslehre tritt hinzu um den Alles umfassenden und über Alles übergreifenden Charakter des Christenthums (Kol. 1, 16—20.) nun auch von Seiten seiner Ueberzeitlichkeit zur Anschauung zu bringen, wie diess Johannes durch den *λόγος ὁ ἀπ' ἀρχῆς* thut, und zugleich auf die Begründung der Art und Weise seiner successiven historischen Verwirklichung im Willen Gottes selbst bestimmter aufmerksam zu machen (*οἰκονομία* 1, 10. 3, 9. 4, 8—16.), ein Moment das gleichfalls im vierten Evangelium eine grosse Wichtigkeit hat. Wir sehen somit deutlich genug, wie in den späteren paul. Briefen immer neue Elemente auftauchen, welche im joh. Lehrbegriff vereinigt wiederkehren.

In Gott wird ausser seiner freien (1, 4. 5. 9. 11. 2, 8—10.), Alles, auch das Grösste vermögenden (1, 11. 19. ff. 3, 7. 16. 20. 6, 10.) Allmacht, seiner reichen Gnade, Erbarmung und Milde (1, 6 bis 8. 2, 4. 7.), welche sämmtliche Eigenschaften als mit und durch einander sich offenbarend *δόξα* (1, 6. 12. 14. 17. f. 3, 16. vgl. 3, 19. Joh. 1, 14. 11, 4. 40. 17, 4.) genannt sind, seiner Einheit und Erhabenheit über die Welt, vermöge welcher er *ἐπὶ πάντων, διὰ πάν-*

των καὶ ἐν πᾶσιν (4, 6. 6, 9.), der Schöpfer aller Dinge (3, 9.), der hervorbringende, erhaltende und segnende Vater im Leiblichen und Geistigen und der Urheber des Vaterverhältnisses selbst ist (1, 3. 5. 17. 18. 2, 8. 3, 14. 15. 4, 6. 5, 20.) — die richterliche Gerechtigkeit fehlt; nur die Unparteilichkeit kommt vor (6, 9.) — besonders seine Liebe sehr lebhaft hervorgehoben und aus ihr das ganze Erlösungswerk abgeleitet (1, 4. 2, 4. 5, 1. 2.), sie ist jetzt endlich anstatt der Strafe oder Büssung fordernden Gerechtigkeit und anstatt der im Vergleich mit ihr noch alttestamentlich frostigen Gnade das Grundmotiv der Versöhnung geworden.

Die Christologie ist die erweiterte des Kolosserbriefs, steht aber sowol der joh. durch die grössere Selbstständigkeit der Person Christi, als auch wieder der altpaulinischen durch die noch bestimmtere Hervorhebung der Idee von Christus als *ἡ κεφαλὴ τῶν πάντων* näher. Was die erstere betrifft, so ist nicht nur das Kommen vom Himmel (4, 9. 5, 31. f.), sondern auch die Aufopferung am Kreuze (5, 2.) Christus als dem thätigen, Gott frei gegenübertretenden Subjekte zugeschrieben (besonders 5, 31. 32.). Die Idee der *κεφαλὴ τῶν πάντων* (1, 10.), welche ebensowol die Einheit als die Ebenbildlichkeit der Kreatur mit Christus in sich schliesst, ist durch den Satz dass Christus Alles erfülle (1, 23. 4, 10.) und durch die Betrachtung der Kirche als eines „vollkommenen Mannes nach dem Maasse der Grösse der Fülle Christi“ (4, 13. s. S. 373.) sehr anschaulich gemacht.

Die *ἀνακεφαλαίωσις* der ganzen Welt, des Himmlischen und Irdischen (1, 10.) geschieht durch das Herabkommen Christi auf die Erde (4, 9.). Er verkündigt selbst — was uns bis jetzt nirgends vorkam — allgemeinen Frieden (2, 17.), und verwirklicht denselben durch seinen Tod (2, 15.), indem er mit diesem zugleich das Gesetz, das die Juden und Heiden von Gott schied und mit Gott verfeindete, zu nichte macht (V. 14. 15.), dadurch den Juden den ihnen trotz des Bundes (V. 12.) fehlenden (V. 3.) Frieden mit Gott, den vollends ganz von Gott entfremdeten Heiden aber (*τοῖς μακράν*) mit diesem Frieden auch die Versöhnung mit den Juden und den Eintritt in den Genuss der alttestamentlichen Verheissungen gewährt, und die so mit Gott und unter einander Versöhnten in einen einzigen, neuen, nämlich seinen eigenen Leib vereinigt (2, 16. vgl. Joh. 10, 16.), uns neben dieser Befreiung vom Gesetze durch sein Opfer Sündenvergebung verschafft

(4, 32. 5, 2 1, 7.) und uns als rein und heilig darstellt (1, 4. 5, 25—27.). Ferner hat Gott ihn vom Tod erweckt und mit ihm uns lebendig gemacht und zu neuen Menschen umgebildet (1, 20. 2, 5. 6. 10. 15. 4, 24.), ihn zu seiner Rechten erhoben und mit ihm uns in den Himmel versetzt (1, 20. 4, 8. 2, 6.), und ihm Alles was ist unterworfen (1, 22.), so dass er von nun an Alles in Allem erfüllt (4, 10. 1, 23.), d. h. eigentlich Alles in allen seinen Theilen, Alles in allem Dem was zu ihm gehört mit sich durchdringt. Namentlich ist Christus durch seine Versetzung zur Rechten Gottes über alle höhere Geister erhaben (1, 21.), unter welchen die bösen zwar bis jetzt ihrer Wirksamkeit noch nicht beraubt (2, 2. 6, 11. ff.), aber die reiche Gnade und Weisheit Gottes anzuerkennen genöthigt sind (3, 10.) und vielleicht (6, 13.) am Ende der Welt überwunden werden, so dass endlich im Jenseits die reiche Gnade Gottes offenbar (2, 3. 1, 12.), Himmel und Erde in Christus wirklich als in ihrem Haupte vereinigt sein werden (1, 10.). — In diesem weiten Umfange verwirklicht sich das Christenthum nach einem wolgeordneten Plan. Das paul. Element überwiegt noch, sofern die Versöhnung und Vereinigung von Himmel und Erde in Christus die Hauptsache ist. Aber an Johannes erinnert die Liebe Christi aus welcher das Erlösungswerk mehrmals abgeleitet wird (3, 19. 5, 2. 25.), sowie die Darstellung Christi als Verkündigers des allgemeinen, für Heiden und Juden bestimmten Friedens (2, 17.) und als sich selbst Gott darbringenden Priesters (5, 2.), welche ihn auch während des Aufenthalts auf Erden nicht in so untergeordneter Stellung wie z. B. im Philipperbrief denken lässt. Er mag nun entweder wie in den andern paul. Briefen einen stellvertretenden Tod sterben, da nach Levit. 4, 3 der Zusatz εἰς ὀσμὴν εὐωδίας auch bei dem Sündopfer stehen kann, oder als Friedensopfer (vgl. 2, 15—17.) oder wie bei Johannes als reinigender Hohepriester (vgl. 1, 4.) sich darbringen, was das Wahrscheinlichste ist (5, 26. 27.); jedenfalls nimmt Gott von ihm sein Opfer mit Wolgefallen an, er wird nicht von Gott zum Erweise seiner Gerechtigkeit als Sühnopfer dargestellt (Röm. 3.), sondern als freier Sohn Gottes betrachtet, der dem Vater sich selbst und die versöhnte Welt „übergibt".

Einen besonders in die Augen fallenden Beweis der nahen Verwandtschaft unsers Briefs mit den joh. Schriften gibt uns die Lehre

vom Geist. Das Kommen des Paraklet hat bei Johannes bekanntlich die Bedeutung, dass trotz des Verschwundenseins Christi von der Erde doch seine Gemeinde von ihm und Gott nicht verlassen ist, sondern gerade mit seinem Tode von ihm ein neues göttliches Wahrheits- und Lebensprinzip erhalten hat, den Geist, den sie mithin sicher besitzt und namentlich allen falschen Lehren getrost entgegenhalten kann (Joh. 14, 16. ff. 15, 26. 16, 7. ff. 1 Joh. 2, 20. ff.). Der Tod Christi ist insofern nicht ein Verlust, sondern im Gegentheil ein Gewinn (Joh. 16, 7.), und ebenso ist es vom Geist gewiss dass er von keinem Andern kommt als von Christus selbst (vgl. 1 Joh. 5, 5. ff.) In ähnlicher Beziehung redet der Epheserbrief von den „Geschenken" welche dieser seiner Gemeinde verliehen. Um zum Frieden zu ermahnen (4, 1—6.) wird daran erinnert, dass Jeder eine Gnadengabe erhalten habe nach dem Maasse des Geschenks Christi (V. 7.). Zur Bekräftigung dieses Satzes wird (V. 8.) eine alttestamentliche Stelle angeführt, welche von einem spricht, welcher nachdem er zur Höhe aufgefahren den Menschen Gaben verliehen habe. Wenn er aber (V. 9.) aufgefahren ist, so muss er zuvor auf die Erde herabgestiegen sein; somit ist in jener Stelle von Christus die Rede. Christus (V. 10.) welcher zur Erde herabstieg ist eben jener der über alle Himmel auffuhr um Alles zu erfüllen, kein Anderer als er selbst (V. 11) ist es gewesen, der durch Anordnung der Kirchenämter oder der verschiedenen Gnadengaben die nothwendigen Anstalten für das Bestehen und Erstarken seiner Gemeinde, besonders gegen falsche Lehre, getroffen hat (V. 11—16.). Deswegen muss Jeder mit dem was er empfangen hat zufrieden sein und es zum Besten des Ganzen anwenden. D. h. auch der Epheserbrief begnügt sich nicht mit der einfachen Behauptung, Christus habe der Gemeinde seine Gaben verliehen, sondern weist darauf hin dass es von Anfang an (deswegen ist eine Stelle der Schrift angeführt) im Plane des Heilswerks gelegen habe, Christum auf Erden herabkommen, dieselbe wieder verlassen, zu Gott zurückkehren und in Folge dieser seiner Erhöhung über Alles auch der Gemeinde was sie bedarf mittheilen zu lassen; durch die Hinweisung auf dieses geordnete Nacheinander der verschiedenen Momente des Ganzen erhält jedes Einzelne eine festere Gestalt. Nur hat Johannes durch die Hypostasirung des Geistes diesem ein noch konkreteres und gewisseres

Bestehen gegeben. Ebenso erscheint der Geist Eph. 3, 5. vgl. 4, 14. 15 als das selbstständig waltende Prinzip der Erkenntniss des Christenthums. Und wie der Paraklet auch wesentlich prophetischer Geist ist (16, 13.), der neben den Aposteln auftritt (15, 26. 27.), so stehen Eph. 2, 20. 3, 5. 4, 11 neben den Aposteln Propheten in gleicher Würde als solche welche göttliche Offenbarungen über die Wahrheit erhalten (3, 5.). Im Christenthume gibt es, wie einst im alten Bunde (2, 12.), eine Prophetie, nicht blos etwa als zufälliges Charisma, sondern mit den Aposteln den Grundstein der Gemeinde bildend (2, 20.). Dieser selbstständigen Stellung des Geistes entspricht die über Alles übergreifende Macht die ihm zugeschrieben wird (3, 7. 20. 16. vgl. Joh. 3, 8). Ebenso ist gewiss nichts Anderes als der Besitz des Geistes unter dem *καθίσαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* verstanden (vgl. 2, 6 und 1, 3.), durch den Geist sind wir mit Christus in den Himmel erhoben, wie er auf der andern Seite das Wohnen Gottes und Christi in uns vermittelt (2, 22. 3, 16. 17.), unter welchem vielleicht eine persönliche Gemeinschaft mit diesen Beiden wie Joh. 14, 23 gemeint ist, da 2, 22 nicht von der Gemeinde überhaupt (V. 21. 1 Kor. 3, 16. 2 Kor. 6, 16.), sondern von einzelnen Gliedern derselben gesprochen wird.

Die Gemeinde heisst ein heiliger Tempel (2, 21.) Gottes, dessen Eckstein Christus selbst, dessen Grund die Apostel und Propheten sind (V. 20.). Hauptsächlich aber kommt sie als Körper Christi in Betracht (1, 23. 4, 12. 16), d. h. (1, 23. 4, 13.) sie ist das was am Ende die ganze Welt sein wird, die Erfüllung dessen der Alles und somit auch sie erfüllt. Christus und die Gemeinde erfüllen einander gegenseitig, er durchdringt sie als das alle Glieder belebende und zusammenhaltende Haupt (4, 15. 16.), sie erfüllt ihn sofern er in ihr sich nichts Anderes als seinen eignen, zu ihm selbst gehörigen Körper auferbaut (4, 12. 15.). Je mehr die Gemeinde ist was sie sein soll, desto mehr erwächst sie zu Christus selbst (4, 15.), zu einem vollkommenen Manne, zu der Körpergrösse in welcher sie Christum wirklich erfüllt (4, 13.), desto mehr wird sie der das Haupt zu einem Ganzen erfüllende, vervollständigende Körper, gleichsam eine Verdopplung Christi, ein von dem idealen Christus durchdrungener und ihn hinwiederum umkleidender realer Christus. Apostel, Propheten,

Verkündiger des Evangeliums, Vorsteher und Lehrer sind nur einzelne Glieder dieses aus Christus heraus und in ihn hinein wachsenden Körpers (4, 11. 16.). Ebenso steht die Gemeinde durch diese konkrete Einheit mit Christus und insbesondere durch die Gliederung die er durch Anordnung jener Kirchenämter ihr gegeben allen Versuchen sie zu zersplittern und irre zu führen als ein gedrungener, in sich abgeschlossener Organismus gegenüber (V. 14. 15.). Auf diese Weise ist in unserm Briefe die paul. Anschauung von der Gemeinde als Körper Christi bis ins Einzelnste durchgebildet und als eine objektive verwirklicht. An eine joh. Stelle erinnert das 5, 25 ff. (vgl. Joh. 3, 29.) angewandte Bild der Ehe. Die Ehe ist nach V. 31. f. Typus jenes Verhältnisses von Haupt und Leib das zwischen Christus und der Gemeinde stattfindet. Denn Christus ist nicht nur das Haupt dieses Leibes, dem dieser unterworfen ist (V. 23. 24.), sondern zugleich (V. 23.) der Retter dieses Leibes, sofern er die Gemeinde liebte und sich für sie hingab (V. 25.) und sie fortwährend nährt und pflegt (V. 29.), weil wir Glieder seines Leibes sind (V. 30.). Aus letzterem Zusatze, sowie aus V. 23, sieht man dass in dieser Stelle das Verhältniss zwischen Christus und der Gemeinde nicht nach dem Begriff der Ehe gedacht, sondern vielmehr die Ehe auf das schon bekannte Verhältniss von Haupt und Leib zurückgeführt werden soll. Letzteres bleibt immer die Hauptsache, damit Jeder sich der schlechthinigen Abhängigkeit seiner selbst und Aller von Christus bewusst werde. Auch hier wird nicht, wie bei Johannes, an die Stelle der organischen Einheit von Haupt und Leib die substantielle Einheit mehrerer Geister gesetzt, deren jeder ein Individuum für sich, aber ein solches ist welches ein anderes in sich weiss und trägt, sondern es wird im Gegentheil ein vorgefundenes substantielles Verhältniss, die Ehe, auf das organische zurückgeführt, wiewol auf der andern Seite über das organische darin wieder hinausgegangen wird dass die *κεφαλή* das *σῶμα* wie ein zweites Ich liebt und sich in Bewegung setzt (V. 31.) dasselbe zu erretten und untrennbar mit sich zu vereinigen. Man kann somit sagen, die joh. Anschauung der geistigen, substantiellen Einheit mehrerer Individuen dringe hier im Typus der Ehe schon in die paul. Anschauung der körperlichen, organischen Einheit zwischen Haupt und Leib ein. — Ausserdem bieten die Verse 25—27 die neue Erscheinung dar, dass der reinigende und heiligende Tod

Christi vorzugsweise der Gemeinde als solcher gilt und den Zweck hat, sie „heilig, untadelhaft, ohne Flecken und Runzeln oder dergleichen etwas, in reinem Glanze vor ihn hinzustellen.“ So ist der reinigende Tod Christi gerade dazu benützt, alle Sünde so streng als möglich von der Gemeinde auszuschliessen (5, 3—5.), wie bei Johannes (1 Joh. 3, 3—6. 1, 7—2, 2.). Auch diese Uebereinstimmung ist nicht zufällig, sondern hängt damit zusammen dass der Epheserbrief wie Johannes die Rechtfertigung und wahrscheinlich auch die stellvertretende Genugthuung nicht kennt, sondern nur die Versöhnung (2, 14.), d. h. die Herstellung des Sohnesverhältnisses zu Gott (1, 5, *προσαγωγή* und *παῤῥησία* 2, 18. 3, 12. vgl. 1 Joh. 3, 21. 4, 17.), Sündenvergebung (1, 7.), Reinigung von der Sünde selbst (5, 27.) und die neue Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Christi (2, 10.) und Gottes (4, 24.). Die Reinigung und Heiligung ist ihm so wesentlich, dass 5, 26 die Taufe als Reinigungsbad, als das Mittel betrachtet wird jene Reinigung an der Gemeinde zu vollziehen. Da nach dem Zusammenhange mit V. 25 der Tod Jesu diese durch die Taufe vorzunehmende Reinigung vermittelt, so kann man sich der Vermuthung kaum erwehren, dass hier eine ähnliche Verbindung von *αἷμα καὶ ὕδωρ* zu Grund liege wie 1 Joh. 5, 6. Joh. 19, 34.

Als Gegner des Christenthums tritt mit besonderer Macht der Teufel auf (6, 11.), *ὁ πονηρός* (V. 16. vgl. Joh. 17, 15.), der Herr des Heidenthums und der falschen Lehre (2, 2.), jedoch nicht so einfach vorgestellt wie der ihm sonst ganz gleiche *ἄρχων τοῦ κόσμου* des Johannes, sondern Oberster einer Heeresmacht von bösen Geistern in der Luft oder im Himmel, der *ἐξουσία τῆς ἀέρος* (2, 2.), der *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (3, 10.), der *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου*, der *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (6, 12.). Mit dem Bewusstsein über die einzige Wahrheit und Erhabenheit des Christenthums entwickelt sich auch das über die ihm entgegenstehenden Mächte zu immer grösserer Bestimmtheit und Konkretion. Man wundert sich bei Johannes ein so übermächtiges persönliches Prinzip des Bösen zu finden wie sein Archon es ist und hat viele Mühe den Vorwurf des Manichäismus von ihm abzuwehren, aber ein Blick auf die stufenweise Entwicklung des Dogma's vom Teufel macht die joh. Lehre vollkommen begreiflich. Der Epheserbrief liebt auch hier durch Steigerung der übermenschlichen Macht

und grossen Zahl der bösen Geister sie um so furchtbarer darzustellen (6, 11. 12. 16.), Johannes dagegen mehr die Bosheit und den Hass gegen die Wahrheit (8, 44.) hervorzuheben, daher bei ihm jene untergeordneten Dämonen wegfallen und statt ihrer die bösen Menschen dieser Welt das Heer des Archon ausmachen (vgl. z. B. Eph. 3, 10 mit Joh. 17, 21. 23).

Der Glaube kommt namentlich von Seiten seiner Festigkeit, durch welche er den Menschen gegen die Angriffe des Teufels waffnet (6, 16. vgl. 1 Joh. 4, 4.), und der irenischen Tendenz des Briefes gemäss von Seiten seiner Einheit in Allen (4, 5. 13.) in Betracht. — Von der Erkenntniss ist schon die Rede gewesen. Sie soll jedem zeigen was er an dem Christenthume hat (1, 17. ff. 2, 11. ff. 3, 8. ff.), um ihn in seinem Glauben zu befestigen und überhaupt ihn zu *πληροῦν εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* (3, 19.), d. h. dass er erfüllt werde bis zum ganzen Erfülltsein von Gott, oder dass ihm von dem göttlichen Inhalte des Christenthums nichts verborgen bleibe, nichts verloren gehe und nichts gleichgültig sei, sondern Alles in ihn eingehe und sich seiner ganzen Person bemächtige und sie durchdringe (vgl. Joh. 7, 38. 6, 35. 4, 14. Eph. 5, 18. 3, 7. 20.). Ebenso wird um der falschen Lehre, der Verführung durch Lüste und dem Laster der Lügenhaftigkeit zu begegnen auf das *ἀληθεύειν*, das Bleiben und Wachsen in der Wahrheit, wiederholt gedrungen (4, 14. 15. 21. 24. 25. 5, 9. 6, 14. vgl. 1 Joh. 2, 21. ff. 27. 4. 15—17. 3, 17 bis 19.). Dasselbe wird bezeichnet durch *περιπατεῖν ὡς τέκνα φωτός* (5, 8; ganz entsprechend 1 Joh. 1, 5 ff.), als Kinder des Lichts, dessen Frucht alle *ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη* (vgl. 1 Joh. 2, 29. 3, 7.) und *ἀλήθεια* ist, namentlich das Erkennen dessen was recht und unrecht ist (5, 9. 6. 10. 11. 13. 17. vgl. 1 Joh. 3, 7. ff. 4.). Auch das Thun des Willens Gottes (6, 6. vgl. 1 Joh. 2, 17.), die Nachahmung Gottes und Christi (5, 1. 2. vgl. 1 Joh. 1, 7. 2, 6. 29. 3, 6. 16. 4, 17.) wird als Maassstab des sittlichen Lebens ausgesprochen. Mehr wieder altpaulinisch ist die Aufforderung den alten Menschen abzulegen, sich zu erneuen nach dem Geist (d. h. der innern Richtung, vgl. Harless z. d. St.) seines Sinnes und den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (4, 22—24.). Demungeachtet weiss der Epheserbrief auf eine ganz eigenthümliche Weise den guten Wer-

ken eine Wichtigkeit zu geben, die sie in den ältern Briefen noch nicht haben. Er dringt wie diese darauf dass der Mensch nicht aus sich selbst und nicht ἐξ ἔργων, sondern durch das Geschenk der Gnade Gottes vermittelst des Glaubens gerettet, nur durch den freien Rathschluss Gottes von Ewigkeit zur Erlösung vorherbestimmt sei (2, 8. 9. 1, 5. 11.); aber er dehnt die Vorherbestimmung von der Berufung und Versöhnung (Röm. 8, 30.) auch auf die Werke aus, wir sind sein Geschöpf, geschaffen in Jesus Christus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitete damit wir in denselben wandeln sollten (2, 10.). Durch diese Einschliessung der Werke in die Prädestination haben sie gleiche Wichtigkeit mit dem Glauben erhalten, obwol in altpaulinischer Form, die vorherbestimmte Umschaffung des Menschen enthält dieselben mit in sich, wie bei Johannes die Geburt aus Gott das Thun des Rechten (1 Joh. 2, 29. 5, 1. 2.). — Wieder ganz auf joh. Boden befinden wir uns in dem was unser Brief über die Liebe sagt. Wie sie in Gott die Erlösung, in Christus (dem ἠγαπημένος 1, 6.) sein Kommen auf Erden und seinen Opfertod begründet hat, so wird verlangt dass die Christen, die von Gott geliebten Kinder, Gott auch darin nachahmen und in der Liebe wandeln (5, 1. 2. 4, 32; ganz wie 1 Joh. 4, 11. 7.), wie Christus uns liebte und für uns sich hingab, so auch sie einander lieben sollen (5, 2. 25; ganz wie 1 Joh. 3, 16. Joh. 13, 34. 15, 9.). Die Liebe ist dasjenige was die Gemeinde zusammenhält (4, 16.), was sie selbst und jedes ihrer Glieder in der Wahrheit befestigt (4, 15. 2. 3, 18. vgl. 1 Joh. 2, 9—11. 3, 14. 2 Joh. 5. 6.), wenn sie auch noch nicht ausdrücklich als das erste Gebot des Christenthums ausgesprochen ist. Ebenso wird die εἰρήνη oder ἑνότης empfohlen (4, 3. vgl. Joh. 17, 21—23.).

Statt des ἔχειν ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν hat der Epheserbrief noch die Hoffnung auf dieselbe (1, 12. 18. 4, 4.), die eigentliche ἀπολύτρωσις und περιποίησις tritt erst am Ende der Tage ein (1, 14. 4, 30. 2, 7.). Vielleicht ist unter der ἡμέρα ἡ πονηρά (6, 13.) ein besonderer zukünftiger Zeitpunkt verstanden, in welchem der Kampf mit dem Teufel und seinen Heerschaaren auszukämpfen ist, entsprechend den Wehen vor der Parusie (Apok. 16, 4.), so dass hier in die Zukunft verlegt ist was bei Johannes in den siegenden Tod Christi selbst fällt (vgl. die Ausll. bei Harless z. d. St.).

Jedoch gerade diese und andere Lehren welche der Epheserbrief

mit den ältern noch gemein hat zeigen durch ihren Kontrast mit den übrigen schon ganz johanneischen Elementen unwidersprechlich, dass die Eigenthümlichkeit unsres Briefs den altpaulinischen gegenüber eben darin besteht, **den paulinischen Lehrbegriff in der Richtung fortzubilden, welche endlich den johanneischen zu Tage gefördert hat.** Er nebst dem gleichfalls nach Kleinasien gerichteten Kolosserbrief sind die wesentlichsten Mittelglieder zwischen der ursprünglichen Lehre des Paulus und der des Johannes. Ein im Sinne des Epheserbriefs verfasstes Evangelium würde dem johanneischen noch weit näher stehen als das des Lukas, wiewol auch diese aus der paul. Richtung hervorgegangene Schrift gerade in den sie von Matthäus und Markus unterscheidenden Elementen sich mit jenem häufig berührt (Luk. 3, 15; Joh. 1, 20. Luk. 4, 13 u. 22, 3; Joh. 13, 27. Luk. 9, 51 u. 22, 22; Joh. 7, 6. 30. 13, 1. 17, 1. Luk. 11, 28; Joh. 13, 17. Luk. 12, 32; Joh. 10, 27—29. Luk. 22, 27; Joh. 13, 4—16. Luk. 22, 53; Joh. 13, 1. 2. 14, 30. Luk. 24, 36—43; Joh. 20, 19—29. Luk. 24, 49, vgl. 11, 13; Joh. 14—16. Luk. 7, 47; 1 Joh. 4, 11. ff. Luk. 17, 20. 21; Joh. 18, 36. 37.).

3. Die Pastoralbriefe.

Anders verhält es sich mit den Briefen an Timotheus und Titus. Sie bieten nichts dar, was uns nöthigte sie als ein zwischen die altpaulinischen und die joh. Schriften hineinfallendes Glied in der Entwicklung des paulinischen zum johanneischen Lehrbegriff anzusehen. Dass sie über die bisher behandelten paul. Briefe ziemlich weit, etwa in ähnlicher Weise wie die Schriften des Johannes, hinausliegen, ergibt sich bei ihrer genauern Betrachtung mit unwiderleglicher Gewissheit; aber von Johannes unterscheiden sie sich in vielen Beziehungen so auffallend dass man sie als eine diesem parallel stehende zweite spätere Gestalt des Paulinismus betrachten muss. Man kann sie die römische, Johannes die kleinasiatische letzte Entwicklung des paulinischen Lehrbegrifts nennen. Der paulinische Lehrbegriff ist so reich dass er im Stande war sich im Verlauf seiner Entwicklung in mehrere Aeste zu verzweigen. Der Hauptunterschied der Pastoralbriefe von Johannes ist dass sie ungeachtet ihres Reichthums an

neuen Lehrelementen dennoch an der schon mehrmals charakterisirten altpaulinischen Weltanschauung festhalten. Von den Briefen an die Kolosser und Epheser dagegen sind sie namentlich wegen ihrer ganz andern Behandlung der Christologie zu scheiden, so wie sie auch ganz andere Gegner zu bekämpfen haben als diese. Bei dem Allen aber sind sie doch wieder ein Zeugniss dafür dass im Ganzen und Grossen der paul. Lehrbegriff immer mehr eine dem joh. verwandte Gestaltung angenommen hat.

Den ketzerischen Lehren gegenüber welche die Pastoralbriefe bekämpfen nähern sie sich dem alten Testament, besonders dem Gesetz (1 Tim. 1, 7—10.), ja sie stellen zum ersten Male bestimmt den Satz auf, dass die ganze Schrift (*πᾶσα γραφή, τὰ ἱερὰ γράμματα*) von Gott eingegeben und geeignet sei zur Erlösung durch den Glauben hinzuführen und in allem Guten was ein Mann Gottes bedarf zu unterweisen und zu bestärken (2 Tim. 3, 15—17.). An Johannes dagegen erinnert die Auffassung des Christenthums als der *ἀλήθεια* 1 Tim. 2, 4. 4, 3. 2 Tim. 2, 15. 25. Tit. 1, 1.). Ausserdem wird besonders an seine Universalität erinnert (1 Tim. 2, 4. 6. 3, 16. 4, 10. 2 Tim. 4, 17. Tit. 3, 1—3. 2, 11. vgl. Joh. 1, 9. 13. 3, 15. 16.), daher für Alle, namentlich für die Kaiser gebetet werden soll (1 Tim. 2, 1—4. vgl. dagegen Joh. 17, 9).

Ebenso geflissentlich wie bei Johannes ist in der Lehre von Gott seine Einheit (*μόνος θεός* 1 Tim. 1, 17; *εἷς θεός* 2, 5; *ὁ μόνος δυνάστης* 6, 15. vgl. Joh. 17, 3.), seine Unsichtbarkeit für die Menschen, die als unzugängliches Licht bezeichnet wird (1 Tim. 1, 17. 6, 16. vgl. Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12.), seine Wahrhaftigkeit (*ὁ ἀψευδής* Tit. 1, 2. vgl. Joh. 3, 33. 1 Joh. 5, 9. 10.), seine Gnade und Liebe (*χάρις, χρηστότης, ἔλεος, φιλανθρωπία* Tit. 2, 11. 3, 4. 5. vgl. 1 Tim. 6, 17.), seine Lebendigkeit und seine alleinige Macht Leben zu geben (*θεὸς ζῶν* 1 Tim. 3, 15. 4, 10; *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν* 6, 16; *ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα* 6, 13. vgl. Joh. 5, 26. 6, 57. 1 Joh. 5, 20.), seine alleinige Herrschaft über Alles (*ὁ μόνος δυνάστης* 1 Tim. 6, 15. vgl. Joh. 5, 44.), namentlich über alle andern Könige und Herrscher (*ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων* 1 Tim. 6, 15. vgl. Joh. 19, 11.), ausserdem seine Unvergänglichkeit, Ewigkeit und Seligkeit (*ἄφθαρτος, βασιλεὺς τῶν αἰώνων* 1 Tim. 1, 17; *μακάριος* 1, 11. 6, 15.) hervorgehoben. Ebenso

den Pastoralbriefen, namentlich im Gegensatz der übrigen paul. Briefe, fast ausschliessend eigenthümlich ist die Bezeichnung Gottes als *σωτήρ, σωτὴρ ἡμῶν* (1 Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 2, 10. 3, 4.), *σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων* (1 Tim. 4, 10.), sonst nur noch Jud. 25 vorkommend, jedoch insofern an Johannes erinnernd, als auch bei diesem das Errettende am Werk Gottes durch Christus besonders premirt wird (Joh. 3, 16. 17. 1 Joh. 4, 9—11).

Die Logoslehre, welche man in Folge der Lehre von der Unsichtbarkeit Gottes erwarten könnte, wird nirgends ausgesprochen. Zwar erinnert (1 Tim. 3, 16.) *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* an Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. 1, 1. 2; *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* an Joh. 16, 10 oder wenn man diess vorzieht an Joh. 1, 31—34 (die Taufe durch Johannes), *ὤφθη ἀγγέλοις* an Joh. 1, 52; *μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* (2, 5.) an *παράκλητος* (1 Joh. 2, 1. 2. Joh. 14, 16.), *σωτήρ* (Tit. 2, 13. 3, 6. 2 Tim. 1, 10.) an 1 Joh. 4, 14, und wenn 1 Tim. 3, 16 *θεός* zu lesen, Tit. 2, 13 *μέγας θεός* auf Christus zu beziehen ist, diess an Joh. 1, 1. 20, 28; aber sonst ist es den Pastoralbriefen mehr um die Menschheit Christi als um seine Gottheit zu thun (*ἄνθρωπος* 1 Tim. 2, 5.) wie 1 Joh. gegen die Doketen.

Das Werk Christi heisst *ἐπιφάνεια* der *σωτήριος χάρις, χρηστότης, φιλανθρωπία θεοῦ* (Tit. 2, 11. 3, 4.), *χάρις θεοῦ δοθεῖσα ἡμῖν ἐν Χ. Ι. πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσα δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ι. Χ.* (2 Tim. 1, 9. 10.), im Ausdruck an die Vorliebe des Johannes für die abstraktern Begriffe oder für die Herleitung des Christenthums aus göttlichen Wesensbestimmungen, insbesondere an Joh. 1, 17, erinnernd, wie die schon angeführte Bezeichnung desselben als *ἀλήθεια.* Christus (1 Tim. 1, 15.) *ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον* (vgl. Joh. 11, 27.) *ἁμαρτωλοὺς σῶσαι* (Joh. 3, 16. 17.), (2 Tim. 1, 10.) *καταργῆσαι τὸν θάνατον* (Hebr. 2, 14.), *φωτίσαι ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν* (Joh. 1, 4. 9. 1 Joh. 1, 1. 2.), (Tit. 2, 14.) *καθαρίσαι ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον* (1 Joh. 1, 8. 9. 1 Petr. 2, 9. Hebr. 1, 3. 2, 17.), *δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* (1 Tim. 2, 6. vgl. 6, 13; diess wieder mehr an Gal. 3, 13. Röm. 3, 25 erinnernd), *ἐγηγερμένος ἐκ νεκρῶν* (2 Tim. 2, 8.), *ἀναληφθεὶς ἐν δόξῃ* (1 Tim. 3, 16.), *ὁ κύριος, ὁ δίκαιος κριτὴς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (2 Tim. 4, 8.). Erlösung und Versöhnung, nicht aber positive Offenbarung Gottes sind auch den Pastoralbriefen noch die Hauptsache, das

Christenthum ist ihnen *ἀλήθεια* in dem allgemeinen Sinne dass es das von Gott beschlossene, verkündigte und zur bestimmten Zeit verwirklichte Verhältniss der Menschen zu ihm sei (2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 1, 2. 3.). — Ausserdem ist nicht zu übersehen dass die *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι* eine besonders bedeutende Stellung neben Gott und Christus einnehmen (1 Tim. 5, 21. vgl. 3, 16.).

Dem Geist fehlt zwar die Persönlichkeit des joh. Paraklet, aber er hat ähnliche Funktionen wie dieser, die uns zeigen, welche Richtung die Lehre vom Geist in jener Zeit überhaupt genommen hatte. Er ist reichlich von Gott durch Christus ausgegossen (Tit. 3, 6. vgl. 1 Joh. 2, 20.), er ist das Medium der *παλιγγενεσία* und *ἀνακαίνωσις* durch die Taufe (V. 5. vgl. Joh. 3, 5. ff.); hauptsächlich aber dient er zur Leitung der Gemeinde als das *πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ* (2 Tim. 1, 7. vgl. 2, 25. 3, 16. 4, 2. Tit. 2, 15. 3, 10. 1 Tim. 5, 20. 4, 7. 15 und Joh. 16, 8. ff.), und als prophetischer Geist, welcher der Gemeinde die Zukunft verkündigt (1 Tim. 4, 1: *τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως κ. τ. λ.* 2 Tim. 3, 1 *τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί κ. τ. λ.* 4, 3: *ἔσται γὰρ καιρὸς κ. τ. λ.* Vgl. 1 Thess. 5, 19. f.: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε*) und namentlich die Besetzung der Kirchenämter leitet, indem er auf die dafür geeigneten Personen hinweist (1 Tim. 1, 18: *ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι — κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας*) und vermittelst der Auflegung der Hände des Presbyteriums den Erwählten die göttliche Begabung zu ihrem Berufe verleiht (1 Tim. 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*). Durch die hier angeführten Stellen erhalten wir eine bestimmtere Anschauung von dem was Johannes meint, wenn er von dem Paraklet sagt: *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν* (16, 13.). Der Geist ist ein in der Gemeinde vorhandenes göttliches Prinzip des Wissens, das fortwährend übernatürliche Offenbarungen von oben mittheilt. Aber eben so sehr stellen die Pastoralbriefe auch wieder die spezifische Eigenthümlichkeit der johanneischen Lehre in ein deutliches Licht. Das Christus an Würde gleiche, neben und nach den Aposteln in der Gemeinde wohnende Prinzip der rechten Lehre ist er in jenen nicht, und ebendarum ist er auch noch nicht vom blo-

ssen Prinzip zur Persönlichkeit erhoben. Die Pastoralbriefe stellen daher den Irrlehrern nicht „den Geist, der die Wahrheit ist, der von Christus zeugt was er von ihm vernimmt" entgegen, sondern die, bei Johannes nur nebenher (15, 26. 27. 1 Joh. 1, 1. 4, 13. 14.) vorkommende, apostolische Predigt und Tradition (Tit. 1, 3. 3, 8. 1 Tim. 1, 3. 11. 2, 7. 4, 6. 2 Tim. 1, 11. 13. 2, 2. 8. 3, 10. 14.) und die inspirirte heilige Schrift (2 Tim. 3, 15—17.), obgleich allerdings auch der heilige Geist, wie Christus selbst, die Kraft hat den Menschen im rechten Glauben zu bewahren (2 Tim. 1, 13. 14. vgl. 11. 12.).

Der Glaube ist auch in diesen Briefen das Allem voranstehende Mittel der Aneignung des Heils (1 Tim. 1, 5. 14. 16. 2 Tim. 1, 5. 12. 13. Tit. 1, 1. 3, 8.). Die Zeitverhältnisse geben hier, wie bei Johannes, Anlass zur Hervorhebung einzelner Momente die er enthält. Der unchristlichen Welt und der Irrlehre gegenüber erscheint der Glaubensinhalt, wiewol das Christenthum innerhalb seiner selbst durchaus nicht vorherrschend von theoretischer Seite aufgefasst wird, als *ἡ διδασκαλία* (1 Tim. 6, 1.), *ἡ διδασκαλία ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* (Tit. 2, 10.), *ἡ ἀλήθεια* (Tit. 1, 1. 1 Tim. 2, 4.), *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως* (1 Tim. 3, 9.), *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* (V. 16.), *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (Tit. 2, 5.), *τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ* (1 Tim. 1, 11.), und als *ὑγιαίνοντες λόγοι οἱ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χ. καὶ ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία* (1 Tim. 6, 3.), *ἡ διδαχὴ πιστοῦ λόγου* (Tit. 1, 9.), *ὑγιαίνοντες λόγοι* (2 Tim. 1, 13.), *ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1.). Demgemäss heisst das Kommen zum Christenthum auch *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν* (1 Tim. 2, 4. 4, 3.), und ebenso bildet in der *πίστις* die Rechtgläubigkeit ein Hauptmoment (vgl. 2 Joh 9.), der Glaube muss die rechte Erkenntniss in sich schliessen und zum Prinzip haben, die Erkenntniss ist, wie im Kolosser- und Epheserbrief und bei Johannes, eine eigne Sphäre, welche zugleich auch ein rechtschaffenes Leben hervorbringen hilft (2 Tim. 3, 15. ff.). Die Rechtgläubigkeit wird, wie bei Johannes (1 Joh. 2, 24.) durch das *μένειν* (2 Tim. 3, 14.) bei dem Ueberlieferten oder durch *φυλάσσειν τὴν παραθήκην* (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 12. 14.) erreicht. Ausserdem wird besonders eingeschärft, dass Glauben und Erkennen *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* (2 Tim. 2, 22.), *ἀνυπόκριτος* (1 Tim. 1, 5.

2 Tim. 1, 5.), ἐν καθαρᾷ συνειδήσει (1 Tim. 3, 9. 2 Tim. 1, 3.) oder von einer ἀγαθὴ συνείδησις begleitet (1 Tim. 1, 5. 19.) sein müsse. Abfall vom Glauben und Irrlehre entstehen eben aus Mangel an gutem Gewissen, namentlich die häretische Ascetik aus dem geheimen Bewusstsein, selbst zur Unreinigkeit und Versündigung geneigt oder derselben schuldig zu sein (Tit. 1, 15: πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις. 1 Tim. 4, 2: ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν, κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων κ. τ. λ. 1, 19: ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἥν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν. vgl. V. 5. 6. 1 Joh. 2, 21. 22: ὁ ψεύστης. 4, 1. 2 Joh. 11.). Ebenso wird gefordert, dass der Glaube nach aussen in Bekenntniss (1 Tim. 6, 12.) und Zeugniss (2 Tim. 1, 6.) sich bethätige. — Zum Glauben gehört, wie bei Johannes, wesentlich die Mittheilung des heiligen Geistes in der Taufe, wodurch der Mensch wiedergeboren (παλιγγενεσία) und erneut wird; durch Glauben und Taufe ist der Mensch „gerettet", „gerechtfertigt" (Tit. 3, 5 — 7. Joh. 3, 5. ff.), sowie der Geist ihn fortwährend in der Treue gegen Gott erhält (2 Tim. 1, 14.)

Allein obgleich Tit. 3, 7 (vgl. 1 Tim. 1, 12—16.) die Rechtfertigung durch die Gnade wieder erscheint, und zwar zu dem eigenthümlichen Zwecke, die Leser durch Erinnerung an ihre unverdiente Erlösung zur Freundlichkeit und Sanftmuth gegen die Nichtbekehrten zu stimmen (V. 1—5. 1 Tim. 1, 16.), nicht (wie früher) um die jüdische Gesetzesgerechtigkeit zu bekämpfen, so ist doch das rechtschaffene, sittliche Leben, δικαιοσύνη (1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. 3, 16.), ἀγαθοεργεῖν (1 Tim. 6, 18.), ἔργα καλὰ (ebd. und 5, 25. Tit. 3, 8. 14.), πᾶν ἔργον ἀγαθόν (Tit. 1, 16. 3, 1. 1 Tim. 2, 10. 5, 10. 2 Tim. 3, 17.), wie im Epheserbrief gerade ebenso, nicht mehr und nicht minder, wesentlich, zur Seligkeit nothwendig (1 Tim. 6, 19.) als Glauben und Geist. Nicht nur soll man durch Unsittlichkeit den Glauben nicht verleugnen (1 Tim. 5, 8. 2 Tim. 3, 5. 2, 19.), der Erkenntniss von Gott auch im Handeln treu bleiben (Tit. 1, 16. vgl. 1 Joh. 4, 12. ff.), nicht nur werden der Theorie gegenüber gute Werke als das allein Nützliche empfohlen (Tit. 3, 8. 9. 1 Tim. 1, 4.); sondern der Zweck der erlösenden Offenbarung

Gottes und des Kreuzestodes Jesu selbst wird ausdrücklich auch darein gesetzt, *παιδεύειν ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας* (dazu vgl. 1 Joh. 2, 15. ff.) *σωφρόνως* (vgl. *ἁγνεία*, 1 Tim. 4, 12. 1 Joh. 3, 3; *ἁγιασμός* 1 Tim. 2, 15.) *καὶ δικαίως* (vgl. 1 Joh. 2, 29.) *καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων* (Tit. 2, 12—14; ganz wie 1 Joh. 3, 5—7, wo V. 7 auf dem *ποιεῖν* der Nachdruck liegt). Die Pastoralbriefe stimmen in der Forderung des Rechtthuns mit Johannes überein, weichen jedoch darin wieder von ihm ab, dass sie es nicht unter die Liebe befassen und ihm ebendarum nicht die hohe Bedeutung der Vollziehung des mit dem Christenthum gegebenen unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, sondern nur die der Treue gegen ihn und der Sicherung des einstigen Besitzes der *ζωὴ αἰώνιος* geben (Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 8. 18. 1 Tim. 6, 19. 12.). Die Liebe selbst ist allerdings, wie bei Johannes, das Höchste (1 Tim. 1, 5: *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη*), namentlich that- und nutzloser theoretischer Beschäftigung gegenüber (V. 4. 5. 1 Joh. 4, 12. ff.), daher die Irrlehre auch Mangel an Liebe zum Grunde hat (V. 6. vgl. 1 Joh. 5, 1. ff. 4, 5. 6.). Auch sie muss *ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου* stammen und davon begleitet sein (1 Tim. 1, 5. vgl. 1 Joh. 2, 9. 3, 18. ff. 5, 2. 3.). Ein Gegenstand derselben sind namentlich die Nichtbekehrten (Tit. 3, 2. f.), was bei Johannes zurücktritt.

Ganz eigenthümlich paulinisch ist die übrige Art und Weise wie die Pastoralbriefe das christliche Leben darstellen. Sie haben einen neuen Begriff gebildet, unter welchem sie dasselbe nach seinem ganzen Umfange zusammenfassen, die *εὐσέβεια*, Frömmigkeit, das *εὖ σέβεσθαι τὸν θεόν*, das Leben in der rechten Unterwerfung unter Gott, in der rechten Anbetung seiner. Sie enthält in sich, dem Heidenthum gegenüber, die wahre Gottesverehrung (Tit. 2, 12. 1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 3, 12.), der Irrlehre gegenüber die Unterwerfung unter die von Gott und Christus empfangene Offenbarung (1 Tim. 6, 3; vgl. *τετύφωται* V. 4.), aller Selbstsucht gegenüber die Demuth gegen Gott (2 Tim. 3, 2—5.), dem leeren Theoretisiren und einer vermeintlich heiligenden Ascetik gegenüber die allseitige, thätige Verwirklichung des göttlichen Willens und Beförderung der guten Sache

(1 Tim. 4, 6—10.), weswegen auch gefordert wird dass sie genügsam und uneigennützig sei (6, 5—10.) — Ebenso erinnert an Stellen älterer paulinischer Briefe die Auffassung des christlichen Lebens als Kampf, *ἀγών, στρατεία*. 1 Tim. 6, 12: *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως*. 1 Tim. 1, 18: *ἵνα στρατεύῃ τὴν καλὴν στρατείαν*. 2 Tim. 2, 3: *συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Der Gläubige ist hienieden in einem Kampfe begriffen, d. h. er hat den Gegensatz noch nicht überwunden; sein Leben auf Erden ist ein Feldzug, d. h. Ziel und Belohnung (2 Tim. 2, 5.) sind noch nicht erreicht. Beides wird 2 Tim. 4, 7. f. zusammengefasst: *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ κ. τ. λ.* Der Sieg ist erst mit dem Tode entschieden (V. 6. 2, 12. 1, 12. 1 Tim. 6, 10. vgl. 1 Kor. 9, 24—27. 1, 8. 2 Kor. 5, 9.), während Johannes den Gläubigen als längst auf ewig im Besitze des Sieges über die Welt, als unberührbar von der Macht des Bösen betrachtet. Mit dem Bisherigen ist schon gegeben, dass das ewige Leben ganz erst in die Zukunft verlegt und daher die Hoffnung die eigenthümliche Gemüthsstimmung des Christen ist. *εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα, ὅτι ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι* (1 Tim. 4, 10.); wir sind erlöst, damit wir fromm und gerecht leben *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Tit. 1, 12. 12. vgl. 3, 7.); *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης* (1 Tim. 6, 12.); *τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ—, ἀγαθοεργεῖν κ. τ. λ., ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς* (V. 17—19.); *ἡ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης* (4, 8.); *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον* (2 Tim. 4, 18.); *εἰ συναπεθάνομεν, καὶ συνζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν κ. τ. λ.* (2, 11 bis 13.). Ebenso ist in den Ueberschriften aller drei Briefe stets die Hoffnung als das Wesentliche des

Christenthums genannt, so dass wir uns auch hier in einer ganz andern Weltanschauung befinden, als bei Johannes.

Ausserdem haben die Pastoralbriefe dem **Dogma von der Kirche** eine für den wahrscheinlichen Ort ihrer Abfassung sehr bezeichnende Gestalt gegeben. Sie ist der *οἶκος θεοῦ*, die *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* (1 Tim. 3, 15.), *ὁ στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ* (2 Tim. 2, 19.). Wie sie hienach der Ort ist, wo die Wahrheit gefunden und fest aufrecht erhalten wird, so ist sie auch der Wohnort der Guten und Gerechten (a. a. O.), *ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην, Ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ Ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.* Es hat den Anschein, als seien wir auch hier auf dem Boden der überaus strengen joh. Kirchenzucht (1 Joh. 1, 6. 7. 9—11. 3, 9.); allein es wird sogleich fortgefahren: *ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστιν μόνον σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα, καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν* (V. 20.). Es ist zwar (V. 21.) natürlich das Beste, ein *σκεῦος εἰς τιμήν* zu sein; aber es wird doch zugegeben, dass unwürdige Glieder des vielumfassenden Ganzen darum nicht sogleich aus ihm entfernt werden müssen. Insbesondere wird gegen die Irrlehrer *πραΰτης* empfohlen, es soll der Versuch gemacht werden, sie zu bessern, *μή ποτε δώῃ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος* (V. 24—26.), während Johannes verbietet, sie zu sich ins Haus aufzunehmen und zu grüssen, ja vom Gebet für ihre Sünde abräth (2 Joh. 10. 11. 1 Joh. 5, 16.)

In der Lehre vom **Teufel** stimmen die Pastoralbriefe mit Johannes überein, sofern sie die Irrlehre als durch seine Macht und durch seinen Willen hervorgerufen denken (2 Tim. 2, 26. 1 Tim. 4, 1: *πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων,* vgl. 1 Joh. 4.). Ueberhaupt ist der Satan der Feind des Christenthums, *ὁ ἀντικείμενος* (1 Tim. 5, 14. 15.).

Wir sehen uns in den Pastoralbriefen ungeachtet so mancher Abweichungen doch im Ganzen auf demselben Boden wie bei Johannes. Im Kampfe mit Verfolgungen (2 Tim. 3, 12.) und mit Irrlehrern, die zahlreicher und gefährlicher als je sich erheben (s. besonders 2 Tim. 3. vgl. 1 Joh. 2, 18.), erfasst sich das Christenthum als die Macht welche über die Welt den Sieg davon trägt, als die absolute und einzige

Wahrheit, zu deren Aufrechterhaltung alle bereit liegenden Mittel angewendet werden Aber freilich fehlt auch den Pastoralbriefen immer noch das was wir als die gnostische und mystische Eigenthümlichkeit des joh. Lehrbegriffs bezeichnet haben.

4. Der Brief an die Hebräer.

Der Hebräerbrief versetzt uns in eine frühere Epoche der Entwicklung des paul. Lehrbegriffs zurück; denn seine Tendenz das Christenthum als das wahre Judenthum darzustellen, seine Art und Weise die Judenchristen an welche er sich wendet (2, 16.) von ihrer Hinneigung zum alttestamentlichen Standpunkte durch die Ausführung des Gedankens abzubringen, dass das alte Testament selbst auf das neue hinweise und dieses nichts sei als die Erfüllung von jenem, erinnert mehr an den Kolosserbrief als an die Pastoralbriefe. Ebenso scheint es auch aus der Polemik welche der Verfasser gegen Engeldienst eröffnet hervorzugehen, dass seine Schrift dem Kolosserbrief parallel in eine und dieselbe Periode der dogmatischen Entwicklung zu setzen ist.

Der Verfasser gibt seinen Lesern die Ermahnung: *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε* (13, 9. vgl. Kol. 2, 8.). *ποικίλαις* deutet darauf hin, dass dieser Irrlehren nicht wenige gewesen. Nach dem was folgt (*καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες*) sind namentlich Speisegebote, d. h. Bevorzugung gewisser Speisen gemeint, welche im Gegensatze gegen andere eine besondere Heiligkeit, eine besondere Kraft den Menschen zu reinigen und damit sein Gewissen zu beruhigen haben sollten (vgl. Röm. 14. Kol. 2, 16. 21.). Solchen Satzungen begegnet der Verfasser 9, 9. 10, indem er Speisen alle Kraft *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* abspricht und dafür (V. 14. vgl. oben 13, 9.) auf das für alle Zeiten gültige, einmalige, geistige Opfer Christi hinweist. In diesem Sinne hat er jener Ermahnung die Worte vorausgeschickt: *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* (13, 8.). Jedoch lassen uns diese Worte, wie *ποικίλαι* V. 9, vermuthen, dass in dem Satze *καλὸν γὰρ κ. τ. λ.* nur Eine jener *διδαχαί* hervorgehoben sei, und zwar eine solche die auf praktischem Gebiete am meisten Wichtigkeit hatte, was

nicht auffallen darf da wir uns hier in dem paränetischen Theile des Briefs befinden. Eine andere, der alleinigen Würde Christi (V. 8.) zuwiderlaufende Lehre finden wir Kap. 1 und 2 bekämpft, den Engeldienst, welcher auch bei den kolossischen Irrlehren mit jener heilig sein sollenden Ascetik verbunden war. Bei den Lesern des Hebräerbriefs scheint derselbe aus altjüdischer (vgl. 1 Kor. 1, 23 *Χριστὸς ἐσταυρωμένος Ἰουδαίοις σκάνδαλον*) Unfähigkeit und Abneigung, einen menschlichen, sterblichen, getödteten Erlöser zu begreifen, entstanden zu sein. Denn der Verfasser ist sehr bemüht, die Nothwendigkeit einer menschlichen Natur für den welcher der Versöhner der Menschen sein soll (2, 14 — 18.), die Vortheile welche für die leidende Menschheit aus der gleichen Leidensfähigkeit ihres Vermittlers mit Gott sich ergeben (5, 2 — 10. 4, 15. 2, 18), insbesondere die segensreichen Folgen seines Todes für sie (2, 14. 15.), so wie die Bedeutung welche für Christus selbst sein Tod gehabt habe, als glorreiche Verherrlichung seiner Person durch die Erlösten die er sich zum Eigenthum erworben (2, 9. 10.), nachzuweisen. Auch die Stelle 10, 29 (— *ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος*) lässt auf ein solches Motiv zum Engeldienst schliessen. Die Doketen des Johannes halten die Person Christi fest, räumen aber seine Menschlichkeit und Sterblichkeit durch die Annahme eines Scheinleibs hinweg; die ebjonitischen Irrlehrer der Briefe an die Kolosser und Hebräer dagegen lassen Christus fahren (Hebr. 10, 29. 13, 8. 6, 6. Kol. 2, 19: „*οὐ κρατῶν*“ *τὴν κεφαλὴν κ. τ. λ.*), indem sie ihn der litt und starb nicht als den ewigen und einigen Versöhner ansehen, sondern statt seiner sich mit ihren Gebeten an Engel wenden, deren übermenschliche Natur ihnen besser zu jener hohen Würde zu passen scheint, und ausserdem statt des Vertrauens auf die Gnade (Hebr. 13, 9. Kol. 1, 20. 21.) eine Ascetik vorschreiben, durch welche sie Gott wolgefälliger zu werden glauben (ebd. und Kol. 2, 18. 23.). Die Irrlehrer der Pastoralbriefe werden durch eine dualistische Weltansicht, nach welcher Manches an sich unrein und böse ist (1 Tim. 4, 3. ff.: *κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσιν τὴν ἀλήθειαν, ὅτι πᾶν κτίσμα καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον, ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως.* Tit. 1, 15:

πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις), auf ihre *ἐντολαὶ* geführt, sie verbieten Ehe, gewisse Speisen u. s. w., damit man sich dadurch nicht beflecke; die Irrlehrer des Kolosser- und Hebräerbriefs thun dasselbe, damit man durch die Entsagung seine Demuth gegen Gott beweise (Kol. 2, 23.), schreiben gewissen Speisen und Getränken eine Heiligkeit vor andern zu, wie den *ἑορταί, νεομηνίαι, σάββατα* eine Heiligkeit vor andern Tagen (Kol. 2, 16.), und suchen somit den Christen die alten Lasten des Gesetzes, mit neuen vermehrt, aufzulegen (Kol. 2, 8. 17. 20. Hebr 13, 9. 9, 10. 11.). Und wie die bekämpfte Lehre eine noch im Judenthum und zwar insbesondere im alttestamentlichen Judenthum befangene ist, so machen es sich auch diese Briefe, namentlich der an die *Ἑβραῖοι*, zum Geschäft mit letzterem sich auseinander zu setzen, aus dem alten Testamente selbst die Aufhebung des Gesetzes abzuleiten, während die Pastoralbriefe ihre nicht auf dem Gesetze fussenden, im Gegentheil dieses bekämpfenden Gegner bei ihrer Weltansicht und beim Gewissen angreifen und das Gesetz gegen sie in Schutz nehmen (s. oben und 1 Tim. 1, 8. 9. 10.). Diese Verschiedenheit setzt das Recht die Briefe an die Kolosser und Hebräer zu parallelisiren ausser Zweifel. Ebenso haben wir bei ersterem gesehen, dass er die Erkenntniss als nothwendiges Moment des christlichen Lebens geltend macht und sie namentlich als zur *τελειότης* gehörig ansieht. Dasselbe finden wir auch Hebr. 5, 11 — 6, 1 (vgl. Kol. 1, 28. 2, 8. 20.).

1. Die Vorstellung des Hebräerbriefs von Gott ist noch nicht die geistige des Johannes; das Charakteristische an ihr ist vielmehr dass die Mächtigkeit, die ebenso innerlich kräftige als nach aussen gewaltig sich bethätigende Intensität, im Wesen Gottes überhaupt sowol als in seinen einzelnen Eigenschaften das Hervorstechendste ist. Diese Eigenschaften sind die Unveränderlichkeit in seinem Rathschlusse (*τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ* 6, 17.), der Treue (10, 23.), vermöge welcher er namentlich *τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται* (11, 6.), der Gnade (*ὁ θρόνος τῆς χάριτος* 4, 16. vgl. *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* 10, 29.), der furchtbaren Strafgerechtigkeit (*ὀργή* 3, 11. 4, 3; *κριτὴς θεὸς πάντων* 12, 23; *φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος* 10, 31; *ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον*, ein Feuer dem man sich nach V. 28 nur mit Vorsicht und Furcht

nahen darf, weil man Gefahr läuft von demselben verzehrt zu werden, 12, 29.). Auch *θεὸς ζῶν* hat, wie die beiden letzten Stellen zeigen, wesentlich zugleich die Bedeutung der gewaltigen Energie und Macht welche Gott zu Gebote steht, weil er lauter Leben, lauter Kraft und That ist. Noch deutlicher ist diess in den nun folgenden, mehr ins Wesen eingehenden Bestimmungen die über ihn gegeben werden. Hierher gehören die Grösse (*μεγαλωσύνη* 1, 3. 8, 1.) und Einzigkeit (6, 13: *ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὀμόσαι, ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ*). Besonders aber dass von seiner Person *), von seinem Willen und von seiner Macht Alles (2, 10: *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα*) und namentlich alles Gute ausgeht, Gott allein Quelle, Urheber und Vollbringer alles Guten ist (13, 21: *καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ, εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, αὐτὸς ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ κ. τ. λ.* vgl. 2, 4.), so dass ihm, wie wir später sehen werden, der Mensch als der Schwache, Unvermögende gegenübersteht. An das johanneische *θεὸς φῶς ἐστιν* erinnert die Heiligkeit, welche als ein besonders wesentliches Prädikat erscheint (12, 10: *ἡ ἁγιότης αὐτοῦ.* V. 14: *τὸν ἁγιασμὸν οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον*), an Joh. 5, 21. 1 Joh. 5, 20 das *ζῶν καὶ ἀληθινός* (9, 14.), welches im Gegensatze zu *νεκρὰ ἔργα* **), gegen das in sich Nichtige, Unfruchtbare und Vernichtenswerthe Gott als das kräftige, energische, in sich reiche und fruchtbringende, und ebenso als das in sich keinen Widerspruch tragende, nie eine Störung erleidende, sondern seinem Begriffe entsprechende Sein bezeichnet; an 1 Joh. 4, 12 *ὁ ἀόρατος* (11, 27.), die Unsichtbarkeit welche einen spezifischen Unterschied Gottes von allem Andern begründet (vgl. 11, 3: *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι,* vgl. 8, 2.). Jedoch *πνεῦμα* und *ἀγάπη* fehlen; *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων* (12, 9.) hat nur die Bedeutung dass im Gegensatze gegen die leibliche Natur der Geist dasjenige ist wodurch der Mensch Gott unmittelbar angehört. Darin aber stimmt der Hebräerbrief, an die ältern paul. Briefe gehalten, mit Johannes zusammen, dass die Prädikate Gottes nicht blos gegebene, aus dem gangbaren Mo-

*) Vgl. unten den siebenten Abschnitt der Lehre des Hebräerbriefs.

**) Vgl. hierüber die Lehre von der Sünde.

notheismus aufgenommene Eigenschaften, sondern Wesensbestimmungen sind, welche Gott gerade sofern er Gott ist oder sofern er von Allem was nicht Gott ist unterschieden wird nothwendig zukommen und ihn in ein durchaus bestimmtes Verhältniss zu diesem Aussergöttlichen setzen.

2. Die eigenthümlichste Idee des Hebräerbriefs ist nun, dass er Gott von einer unsichtbaren, urbildlichen Welt umgeben denkt, welche später in der Schöpfung der sichtbaren Welt ihr Abbild erhält. Sie heisst *τὰ ἐπουράνια* (8, 5. 9, 23.) oder *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (9, 23.), *τὰ ἀληθινά* (9, 24.), *οὐ χειροποίητα* (ebd. und V. 11.), [*ἅ*] *ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος* (8, 2. vgl. 11, 10.), *τὰ μὴ σαλευόμενα* (das keiner Veränderung Unterworfene, sondern ewig Bleibende 12, 27.). Sofern späterhin Christus in dieselbe eingeht als der ewige Versöhner des Himmlischen und Irdischen, wird sie *ὁ οἶκος* (Tempel) *τοῦ θεοῦ* (10, 21.), *τὰ ἅγια καὶ ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινὴ* (8, 2. 9, 8. 12. 24.) genannt. Ebenso ist sie von jeher der Wohnsitz der zu Gott heimgegangenen Gerechten, so wie auch der Engel: *ἡ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός* (11, 10.), *Σιὼν ὄρος καὶ πόλις θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* (12, 22.). *πατρὶς ἐπουράνιος* (11, 16. 14.). Diese Lehre wird (8, 5.) auf die Erzählung gegründet, dass dem Moses auf dem Berge Sinai das Urbild gezeigt worden sei, nach welchem er die Stiftshütte verfertigen sollte. Die urbildliche Welt des Hebräerbriefs steht in der Mitte zwischen dem philonischen *κόσμος νοητός*, der nicht eine wirkliche, sondern eine rein ideelle Welt ist (vgl. S. 357. Anm.), und dem apokalyptischen *ναὸς θεοῦ*, in den das irdische Paradies und der jüdische Tempel fast unverändert aufgenommen sind und der zuletzt auf die Erde herabkommt. In der diesseitigen Welt (*αὕτη ἡ κτίσις, τὰ κοσμικὰ* 9, 11. 1.) erhält sie ein Abbild, Schattenbild ihrer selbst (8, 5 *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων*. 9, 23 *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), welches durch seine Sichtbarkeit (*τὸ βλεπόμενον* 11, 3.) und Tastbarkeit (*τὸ ψηλαφώμενον* 12, 18.) sich von seinem Urbild unterscheidet, ebendarum aber geringer und unvollkommener ist als jenes (*διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς* 9, 11.) und wieder vergehen wird (*τὰ σαλευόμενα* 12, 27.). Diese Gegenüberstellung zweier Welten greift tief in den Organismus des ganzen Lehrbegriffs ein. Wie das Diesseits überhaupt, so ist namentlich das

alte Testament ein Schattenbild jener Idealwelt, das neue aber die diesseitige Offenbarung dieser selbst, die Eröffnung des Eingangs in sie für die Menschheit, d. h. die Idealwelt fällt mit dem Christenthum zusammen, und diess ist eigentlich der Grund und Zweck warum überhaupt von ihr gesprochen wird. — Auch dem joh. Lehrbegriff ist der Gegensatz zweier Daseinssphären, *τὰ ἄνω* und *τὰ κάτω*, *γῆ* und *οὐρανός* wesentlich; auch Johannes bezeichnet das Himmlische als *ἀληθινόν* (Joh. 6, 32.). Jedoch scheidet er auf der einen Seite Erde und Himmel noch schärfer, indem er die erstere nicht einmal als Abbild der letztern gelten lässt, *ἀληθινός* nicht blos im Sinne des dem Abbild vorangehenden Urbilds, sondern des dem unwahren Sein gegenüberstehenden allein wahren Seins (6, 31. 32. 4, 13. 14.) nimmt; auf der andern Seite ist das *ἀληθινόν* bei ihm vollkommen im Logos concentrirt (6, 35. 1, 4. 9.) und kommt so mit Diesem wirklich ins Diesseits herab (ebd.), wird in ihm real angeschaut, statt wie im Hebräerbrief den Menschen blos verkündigt und durch den Versöhnungstod geöffnet zu werden.

3. Was nun die sichtbare Welt betrifft, so wird mehrmals hervorgehoben, dass von keinem Andern als von Gott selbst die Schöpfung ausgegangen ist (11, 3. 2, 10.). Alles ist durch Gott (*δι' αὐτοῦ*), vermittelst seines Wortes (*ῥήματι θεοῦ*), d. h. es stammt von dem Unsichtbaren (vgl. 11, 1.), nicht wieder von einem andern sichtbaren Stoff (*ἐκ φαινομένων*), und Alles ist nur (*δι' ὅν*) um Gottes willen da, hat seine Bestimmung nicht in sich selbst, sondern allein in Gott, dem unendlich Erhabenen, vor welchem alles Andere in Nichts verschwindet. Fragt man aber nach der nähern Art und Weise in welcher der Akt der Schöpfung vor sich gegangen, so ist die Antwort, dass sie durch den Sohn geschehen (1, 2.). Das Wesen dieses *υἱός* wird (1, 3.) bezeichnet durch *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (*θεοῦ*). *Ἀπαύγασμα*, nicht Ausglanz *), sondern (nach Weish. 7, 25. 26.) **) Abglanz, sagt mehr

*) Bleek zu d. St.

**) V. 25 sind *ἀτμίς* und *ἀπόῤῥοια*, V. 26 *ἀπαύγασμα*, *ἔσοπτρον*, *εἰκών* je einander koordinirt. V. 25 lehrt das Entstehen der *σοφία* aus Gott, V. 26 ihre Ebenbildlichkeit mit ihm. Sie ist *ἀπαύγασμα*, Abglanz, Gottes, weil sie nach 25 eine *ἀτμίς*, *ἀπόῤῥοια* (Ausglanz) von ihm ist.

als *εἰκών*, es drückt aus dass die *εἰκών* gar nichts Anderes ist als der Wiederschein des Urbilds. Nicht blos zwei Wesen stehen einander gegenüber, von welchen das zweite als dem ersten gleich erfunden wird (vgl. 1 Kor. 11, 7 *ἀνὴρ εἰκὼν θεοῦ*), sondern der *υἱός* ist durchaus nichts was nicht zuvor schon der Vater wäre, man sieht in ihm die göttliche *δόξα* zum zweiten Male, sie strahlt nicht blos auf seinem Angesichte (2 Kor. 4, 6.), sondern er selbst ist ein Scheinen, Wiederstrahlen derselben, er ist aus Einer Substanz mit Gott und ist unzertrennlich von der göttlichen Substanz, obgleich er persönlich von diesem verschieden ist. Geht man von dieser persönlichen Verschiedenheit aus, so heisst er *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως θεοῦ*; er ist eine Existenz welcher das Wesen einer andern, das Wesen Gottes, vollkommen aufgedrückt ist.

Durch die Bezeichnung des *υἱός* als *ἀπαύγασμα θεοῦ* ist derselbe bestimmt und w e s e n t l i c h v o n d e r W e l t g e s c h i e d e n, er hat a priori mit dieser nichts gemein, er ist nicht, wie wir es bisher in der paul. Lehre fanden, *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, *πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν*, in dem Sinne dass er mit der Welt und Menschheit in Eine Reihe gehört, sondern wie bei Johannes ein Sohn Gottes einzig in seiner Art (*μονογενής*). Hebr. 1, 6 wird er zwar *πρωτότοκος* genannt, aber nur in dem allgemeinen Sinne dass er das Erste sei was aus Gott hervorgegangen. Darum wird die Welt nicht wie im Kolosserbrief *ἐν αὐτῷ* und *εἰς αὐτόν*, sondern blos *δι' αὐτοῦ* geschaffen (1, 2.), sie besteht nicht „in ihm" als ihrem Inbegriff, innerhalb dessen sie sich befindet, sondern sie wird nur „durch das Wort seiner Macht getragen" (V. 3.), sein Wort tritt zwischen ihn und die Welt, er ist nicht so mit dem „Wort" identifizirt, dass er selbst der Träger des Geschaffenen wäre, sondern das Wort ist nur ein Accidens, eine einzelne Thätigkeit an ihm (*τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*). Bei Johannes ist nun zwar *υἱός* und *λόγος* vollkommen Eins und Ebendasselbe, aber dennoch jene gegenseitige Immanenz des Sohnes und der Welt aufgegeben; der Sohn ist das Wort (*λόγος*) und hat es nicht blos an sich (*ῥῆμα*), aber zwischen ihn und die Welt tritt seine *δύναμις*, sein schöpferisches Wirken (Joh. 1, 3. 5, 17. ff.), so dass auch hier die Welt nicht „in ihm," sondern ausser ihm ist. Ebenso ist endlich Hebr. 1, 2 der Sohn *κληρονόμος πάντων*, d. h. zum Besitzer der ganzen Welt bestimmt, nicht aber *πληρούμενος τὰ*

πάντα, εἰς ὃν τὰ πάντα. Die Aehnlichkeit des Sohnes mit den Menschen kommt 2, 11 (vgl V. 6.) zur Sprache, aber sie wird auf Gott, von welchem Beide stammen, zurückgeführt, und ist nicht wie bei Paulus die apriorische Natur des Sohnes, die ihn von Gott unterscheidet. Hauptsächlich aber ist es unserm Verfasser um die Erhabenheit des Sohnes über die Engel und um seine wesentliche Verschiedenheit von ihnen zu thun. In dieser Beziehung macht er vor Allem die Eigenschaft des Sohnes geltend, welche ihm ausschliesslich zukommt (1, 4. 5.). Ferner unterscheidet er sich von ihnen durch die Benennung ϑεός (V. 9.), daher er auch von ihnen angebetet werden muss (V. 9. 6.), durch seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit (V. 7—12), durch seine Macht über die ganze Welt und durch sein Verbleiben zur Rechten Gottes (V. 13. 14.). Diese Stufe der Ausbildung des Dogma's von der Göttlichkeit des υἱός scheint Johannes bereits hinter sich zu haben, da Joh. 1, 52 die Unterordnung der Engel unter den Menschensohn schon als ganz sich von selbst verstehend erscheint.

Ungeachtet dieser Erhabenheit über alles Endliche ist jedoch der Sohn im Hebräerbriefe dem Vater noch weit mehr untergeordnet als bei Johannes. Er ist noch nicht wie bei diesem eine Totalität für sich, die wiewol vom Vater abhängig doch mit vollkommener individueller Selbstständigkeit neben ihm steht, sondern eben eine Mittelsperson, welche Gott zwischen sich und die Welt stellt, um diese zu schaffen und zu sich zurückzuführen. Ja gerade die Unterwerfung des Endlichen wird nicht dem Sohn, sondern dem Vater als dem thätigen Subjekte zugeschrieben, der Sohn vollbringt die Versöhnung und erwartet hernach zur Rechten Gottes sitzend bis vollends Alles unter seine Herrschaft gebracht ist (1, 3. 13. 2, 8. 10, 12. 13. vgl. dagegen 1 Kor 15, 24—28.), was freilich zu dem Satze dass er Alles durch das Wort seiner Macht hält und trägt nicht recht stimmen will. Ebenso ist es mit der Fleischwerdung (2, 7 ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους und besonders 5, 5: Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενέσθαι ἀρχιερέα κ. τ. λ.), Auferweckung (13, 20 ϑεὸς ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν — Ἰησοῦν) und Erhöhung (2, 10.), und mit der Auffassung des Lebens Jesu auf Erden. Das Prädikat ϑεός wird dem Sohne nicht so bestimmt dogmatisch beigelegt wie Joh. 1, 1; denn auf die Anrede ὁ ϑεός in dem alttestamentlichen

Citat (1, 8.) ist nicht recht zu bauen, sie gilt vielleicht nur dem erhöhten Christus und bezeichnet nur die Würde, nicht das Wesen (vgl. V. 9.).

Bei all dieser Verschiedenheit hat jedoch gerade der Hebräerbrief zuerst dasjenige Moment der Christologie geltend gemacht, welches Johannes von Paulus unterscheidet. Den paul. Briefen ist es hauptsächlich um das Verhältniss des Sohnes zur Welt und Menschheit, um seine Urbildlichkeit für diese und um seine immanente Einheit mit ihnen zu thun, daher sie auch wo sie die Logosidee anwenden auf der Seite der Immanenz von *λόγος* und *κόσμος* bleiben; Johannes dagegen betrachtet den Sohn hauptsächlich vom Standpunkte Gottes aus und sucht seine Einheit mit diesem nachzuweisen, indem er den Logos als den eingeborenen Sohn Gottes auffasst. Dieser letztere Begriff, der des *υἱός* (Hebr. 1, 1. 5. 3, 6. 4, 14, 5, 5. 8), macht das Bestimmende für die Lehre des Hebräerbriefs aus. Nicht mit *λόγος* oder *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* wird angefangen, sondern mit *υἱός*, auf das Sohnesverhältniss wird Alles gegründet, was über Christus auszusagen ist, der Sohn (nicht *λόγος*) ist das Subjekt, welches alle übrigen Prädikate erhält. Diese Prädikate scheint der Verfasser theils messianischen Stellen des alten Testaments (1, 5—13. 2, 6—8.) theils alexandrinischer Theologie (1, 3. vgl. Weish. 7, 25. 26. 22. 8, 6. 1. 7, 27.) entnommen zu haben, um das Wesen des Sohnes in seinem Verhältnisse zu Gott und zur Welt, namentlich zu den Engeln, näher zu bestimmen. Johannes hat dieses Verhältniss weiter ausgebildet zu der Idee des *μονογενής υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*; der erste Anstoss zu derselben ist vom Hebräerbrief ausgegangen. Wir sehen hier deutlich, wie auf paulinischer Seite allmälig die Elemente sich hervortreiben, welche die joh. Christologie konstituiren. Der Kolosserbrief stellt den Erstgeborenen aller Kreatur, den ewigen Schöpfer und Inbegriff der Welt, auf und macht so die wesentlichsten Momente der Logoslehre zum Ausgangspunkt für die Lehre von der zweiten Person in der Gottheit; hievon hält Johannes das Eine fest, dass nämlich der Logosbegriff der Ausgangspunkt alles Uebrigen ist. Der Hebräerbrief dagegen macht den Sohn geltend, den Abglanz Gottes, welcher sich von aller Kreatur spezifisch unterscheidet und nur von aussen her durch sein mächtiges Wort das er auf sie ausgehen lässt in ihr wirkt; dieses Wesen des Sohnes macht

Johannes zu dem Hauptprädikate seines Logos und bildet so den *μονογενής*, der mit der Endlichkeit gleichfalls keine immanente Beziehung hat. Ebenso sehr geht aber Johannes über Beide auch wieder vollkommen hinaus, indem er auf der einen Seite nicht blos dem Stifter des Christenthums die Prädikate des Logos beilegt, sondern umgekehrt den Logos, den zweiten Gott, voranstellt und zur Voraussetzung des historischen Christus macht, damit zugleich die Kontinuität der christlichen Lehre vom Sohn Gottes mit der alexandrinischen Theologie offen ausspricht, und auf der andern Seite den Begriff *υἱός* zu einem Prädikate des *λόγος* herabsetzt, welcher vor dem *υἱός* den Vorzug einer grössern dogmatischen, metaphysischen Bestimmtheit voraus hat.

So sehr auch der Sohn des Hebräerbriefs als Abglanz Gottes und Vermittler der Schöpfung an den alexandrinischen Logos erinnert, so ist doch dieser letztere Begriff durchaus noch nicht auf jenen angewandt. Bei Johannes hat die Logosidee namentlich auch die Bedeutung dass der Sohn und der Geist bestimmt unterschieden werden, indem zuerst der Sohn und nach ihm der Geist auf die Erde herabkommt. Das was hier den Sohn von Gott sowol als von der Welt unterscheidet ist nicht das *πνεῦμα*, welches vielmehr nur als eines seiner Prädikate vorkommt, sondern ebendiess dass er der *λόγος* ist, welchen Gott aus sich herausgesetzt hat, um die Welt ins Dasein zu rufen und ihr hernach auch den Geist durch seine Vermittlung mitzutheilen. Deswegen hat namentlich der Tod Christi seine Bedeutung darin dass auf der einen Seite der *λόγος* zu Gott zurückkehrt, auf der andern von ihm der Geist, welcher in ihm (dem „Worte") bisher implicite enthalten (*ἐνδιάθετον*) war, auf Erden zurückgelassen, auf die Menschheit ausgeströmt wird. Nicht so ist es im Hebräerbrief. Nach Hebr. 9, 14 ist der Tod Christi aus einem ganz andern Grunde der Akt der Versöhnung der Welt mit Gott, deswegen nämlich, weil er ein Opfer *διὰ πνεύματος αἰωνίου* ist, weil Christus im Elemente des Geistes sich Gott darbringt, weil nicht „Blut von Böcken und Stieren," sondern das *πνεῦμα αἰώνιον* das Sühnmittel, das die eigenthümliche Beschaffenheit und Wirksamkeit dieses Todes vermittelnde und bestimmende Moment ist. Der Hebräerbrief scheidet also zwischen *υἱός* und *πνεῦμα* nicht, sondern setzt vielmehr der Welt gegenüber eben in den Besitz des *πνεῦμα* das Wesen des

υἱός *), wie diess namentlich in den ältern paul. Briefen der Fall ist; er verdrängt nicht, wie Johannes, durch das Prinzip des *λόγος* das *πνεῦμα*, sondern bereichert blos den paulinischen *υἱὸς θεοῦ πνευματικός* mit den Prädikaten der vorweltlichen persönlichen Präexistenz. Noch deutlicher aber spricht die bekannte Stelle Hebr. 4, 12. 13 dafür dass unser Brief die Logosidee noch nicht auf den Sohn übergetragen hat. Der Verfasser redet hier von dem richtenden Worte Gottes und geht im Verlauf seiner Ausführung soweit, es zu hypostasiren, von ihm wie von einem persönlichen Wesen zu reden (s. V. 13: *καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ* **), *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*). Wie nahe lag hier eine Kombination mit Christus, dem Vollzieher des Gerichts, wenn der Verfasser bei *λόγος τοῦ θεοῦ* an den *υἱὸς* dachte! Allein diese Kombination unterbleibt, obwol sogleich V. 14 wieder von Christus die Rede ist. — Zugleich ist aber gerade diese Stelle vor andern geeignet, über die älteste Geschichte der Logoslehre im Christenthum uns einigen Aufschluss zu geben. Auf der einen Seite erhielt der *υἱός*, wie wir aus den Briefen an die Kolosser und Hebräer sehen, im paul. Lehrbegriff bald die Hauptbestimmungen welche dem alexandrinischen Logos zukommen, oder es regte sich früh das Bedürfniss der Würde welche der Sohn Gottes im christlichen Glauben einnahm durch die Logosidee auch einen bestimmten dogmatischen Ausdruck zu geben. Auf der andern Seite drängte das Bewusstsein über die Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Wahrhaftigkeit, sowie über die erlösende und belebende Kraft und die Alles durch-

*) Wie auch im Buch der Weisheit die *σοφία* mit dem *πνεῦμα ἅγιον* eins ist, s. 1, 4 — 7. 9, 17. f.

**) Grammatisch liesse sich das zweimalige Wort *αὐτοῦ* zur Noth auch auf *θεός* V. 12 beziehen; doch bleibt diess immer das Unwahrscheinlichere, theils weil das Wort auf welches das Pronomen zurückdeutete von diesem zu weit entfernt stünde, was bei einem so gut griechisch schreibenden Schriftsteller wie unser Verfasser es ist immerhin ein bedeutender Anstoss bliebe, theils auch weil der Anthropomorphismus, welcher bei jener Beziehung in *τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ* läge, durchaus nicht zu der ganzen Art und Weise stimmt, in welcher der von der absoluten Erhabenheit Gottes über alles Endliche und Sinnliche so tief durchdrungene Brief von diesem zu reden gewohnt ist.

dringende, Alles nach seinem wahren Werthe richtende Wahrheit des Worts Gottes, wie es eben im Christenthum geoffenbart war *), von selbst zu einer festern, konkretern Gestaltung, zu einer Hypostasirung desselben hin (s. Lücke, Theol. Stud. 1840. I. 95. — vgl. S. 91.), was wir ganz bestimmt Hebr. 4, 12. 13 vor uns sehen, wo es vom Maassstab des Gerichts und Verkündiger des Urtheilsspruchs zum Richter selbst erhoben ist, um seine in Alles eingehende, Alles durchforschende richterliche Gewalt und Wahrheit um so lebendiger und anschaulicher darzustellen. Wurde nun aus dieser Personifizirung eine stehende, wirkliche Hypostase, so war diese nichts Anderes als der christianisirte alexandrinische Logos, der ja selbst aus der Personifizirung des alttestamentlichen Wortes Gottes, also auf ganz gleiche Weise entstanden war, und dessen Analogie die Hypostasirung des Worts auf christlichem Boden erleichterte, wie ja z. B. der Verfasser des Hebräerbriefs in obiger Stelle vielleicht den philonischen *λόγος τομεύς* (Philo, quis rerum etc. p. 499: *τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ, ὅς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ· πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς.* Legis allegor. p. 91: *ὀξυδερκέστατός ἐστιν, ὡς πάντα ἐφορᾶν εἶναι δυνατός.* Vgl. Weisheit 7, 22. 24. 9, 11.) vor sich gehabt hat. Der auf diese Weise aus dem unpersönlichen Wort entstandene persönliche Logos aber fiel natürlich mit dem *υἱός*, der Einen im Christenthum zwischen Gott und Mensch stehenden transscendenten Persönlichkeit, zusammen, welche der Träger des Worts war und zudem die Hauptbestimmungen des alexandrinischen Logos bereits zu Prädikaten erhalten hatte (Kol. 1, 17.). Kurz, die Richtung welche die Lehre vom Wort Gottes einmal genommen hatte fand ihren Abschluss erst in dem Satze dass es ein persönliches göttliches Wesen, dass es der *υἱὸς θεοῦ* sei. Und umgekehrt: wurde der *υἱός* mit dem Worte vollkommen identifizirt, wie es im joh. Evangelium geschehen ist, so erhielt er auch die Eigenschaften des letztern, z. B. die *ζωή* (vgl. *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* 1 Joh. 1, 2 mit *ἡ ζωή* Joh. 1, 4; auch

*) Vgl. 1 Petr. 1, 23. ff. Eph. 6, 17. 1 Kor. 2, 4. ff. Joh. 6, 63. 68. 12, 48. 50. 15, 3. Kol. 3, 16.

Hebr. 4, 12. 13 mit Joh. 2, 24. 25.), und mit diesen die hohe Würde welche im Christenthum dem Worte Gottes zuerkannt war, d. h. auch die Lehre vom Sohn erhielt ihren Abschluss erst durch seine Kombination mit jenem, und zugleich erleichterte das Bedürfniss diese letztere zu vollziehen auch den letzten Schritt den der Kolosserbrief noch übrig gelassen hatte, nämlich dem Sohne nicht blos Prädikate des Logos beizulegen, sondern ihn selbst als Logos aufzufassen und zu benennen. Kam sodann, wie es bei Johannes wahrscheinlich ist, noch die Nothwendigkeit hinzu, für die Thätigkeit des Sohnes bei der Weltschöpfung und im alten Testament und für seine Unterscheidung von dem *παράκλητος* eine bestimmte und den Zeitgenossen verständliche dogmatische Bezeichnung zu finden, so haben wir die Elemente vollständig bei einander, welche den Alles mit einem Schlage lösenden Satz *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ.* hervorrufen konnten.

4. Die Sünde (nicht die Unbekanntschaft mit der Wahrheit, wie bei Johannes) ist im Hebräerbrief, welcher wie die altpaulinischen Briefe noch innerhalb der jüdischen Weltanschauung steht, die Hauptursache der Entfremdung des Menschen von Gott und somit Dasjenige was durch das Christenthum aufgehoben werden soll. In Betreff ihres Ursprungs wird, vermöge derselben Anschauung, welche in Gott besonders die Kraft und Energie hervorhebt, namentlich auf die Schwachheit der menschlichen Natur hingewiesen (7, 28: *ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν.* 5, 1. f.: *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν —, μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν.* 4, 15: *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας)*, durch welche wir den Gefahren der unwissentlichen Uebertretung, der Versuchung und Verführung unterliegen (vgl. die ang. Stellen und 9, 7: *ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων.* 2, 18: *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι;* besonders 12, 1: *τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν,* die Sünde die sich so leicht um uns herdrängt, s. Bleek z. d. St.). In Folge dieses ihres Ursprungs ist keine Entsündigung durch einen blos menschlichen Versöhner, wie diess der alttestamentliche Hohepriester war, möglich, da derselbe der gleichen

Schwachheit verfallen ist, und auf der andern Seite auch wieder keine Versöhnung durch höhere Geister, durch Engel, sondern nur durch einen Versöhner der wie wir Fleisch und Blut an sich hat und darum wie wir leidet und versucht wird (s. oben).

Die Sünde selbst aber muss nach unserm Verfasser blossen Verunreinigungen des Körpers gegenüber wesentlich als Befleckung des Gewissens betrachtet werden, die drückende Last welche durch sie auf den Geist gewälzt wird ist der Fluch den sie mit sich führt (9, 9. f.: *μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα, μόνον ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα.* V. 13. f.: *εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν κ. τ. λ.* 10, 22: *ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς.* vgl. 13, 18.). Die Ursache warum die Sünde so schwer auf dem Gewissen lastet ist, dass sie das Verhältniss des Menschen zu Gott durchaus verrückt. Denn einmal widerspricht sie dem Wesen Gottes. Er ist der *ἀληθινός*, dem man aufrichtig dienen muss, was unmöglich ist wenn man sich gegen ihn vergeht, und der *ζῶν*, die unversiegbare Quelle des Ewigen und Vollkommenen, von welcher man sich abwendet, wenn man an *νεκρὰ ἔργα* sich hingibt, d. h. an Dinge welche keine gute und bleibende Frucht bringen, sondern im Gegentheil beweisen dass ihr Urheber selbst in verachtens- und vernichtenswerthe Unfruchtbarkeit verfallen ist*) (9, 14. 6, 1.). Da ferner die Versöhnung später *ἁγιάζειν*

*) Auf diese Weise erhält der Ausdruck *νεκρὰ ἔργα* eine befriedigende Erklärung, vgl. Bleek zu 6, 1. Ausser Eph. 5, 11: *μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους* ist namentlich die viel näher liegende Stelle Hebr. 6, 7. 8 zu vergleichen, welche zeigt was mit *νεκρός* gemeint ist: *γῆ γὰρ, ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν καὶ τίκτουσα βοτάνην εὔθετον ἐκείνοις δι' οὓς καὶ γεωργεῖται, μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ· ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν.* Ausserdem Joh. 15, 2. 6. Ganz verfehlt ist es aber, wenn Bleek die *νεκρὰ ἔργα* als Gesetzeswerke nimmt

heisst, so ist auch die Sünde als das Entheiligende zu denken, sie entfremdet den Menschen von seiner Bestimmung heilig zu sein wie Gott es ist (12, 10: [ὁ θεὸς παιδεύει ἡμᾶς] εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ). Ebendarum schliesst die Sünde auf ewig von der Gemeinschaft mit Gott aus (12, 14: τὸν ἁγιασμὸν οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον. vgl. 1 Joh. 1, 5. 6. 2, 17. 3, 2. 3. Joh. 8, 35. 21.) — hier stimmt der Hebräerbrief ganz mit der joh. Lehre überein —, ja sie bringt über den Menschen ewige Verdammniss (κρῖμα αἰώνιον 6, 2.), der Sünder ist ein todter, zu nichts brauchbarer Stoff, der vernichtet werden muss und gewiss vernichtet wird, sobald er in die Hände Gottes, dieses unwiderstehlich verzehrenden Feuers, fällt (6, 7. 8. 10, 31: φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος. 12, 29.), sobald er den Zeitpunkt erreicht, da über sein Wollen und Thun abgeurtheilt werden wird (9, 27: ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις. vgl. Joh. 8, 21. 24.).

2, 14. 15 ist gesagt, Christus habe durch seinen Tod den vernichtet, welcher die Macht über den Tod hatte, den Teufel, und alle die befreit, welche aus Furcht vor dem Tode ihr ganzes Leben hindurch der Knechtschaft verfallen waren. Dieses κράτος τοῦ θανάτου ist weder von der Macht zu verstehen, Jeden beliebig vom Leben abzurufen — denn die Verfügung hierüber dachte sich der Verfasser ohne Zweifel als in den Händen der Vorsehung Gottes (vgl. 9, 27.) — noch von der Verführung zu todbringenden Sünden — da weder im Zusammenhange noch sonst in unserm Briefe ein Grund vorliegt die Worte uneigentlich zu verstehen —, sondern der Teufel hat die Macht über den Tod, wie ihm sonst die Macht über die Sünde zugeschrieben wird, der Tod ist ihm untergeben, er kann ihn wie jene zu seinen Zwecken gebrauchen, der Tod führt ihm wie jene die Menschen zu, weil sie von Gott verdammt sind. Diess gibt uns zugleich eine Anschauung davon, was oben mit dem schrecklichen Schicksale das

(zu 6, 1 und 9, 14.). Von solchen ist weder im Zusammenhange der betreffenden Stellen noch überhaupt im ganzen Brief die Rede, der ja den νόμος nicht als ethisches Gesetz, sondern als Versöhnungsanstalt in Betracht zieht. Besonders deutlich ist es in 9, 14 dass Handlungen gemeint sind, welche dem Wesen Gottes widersprechen und darum das Gewissen verunreinigen.

den Sünder nach dem Tode treffen soll gemeint war; er fällt dem Teufel anheim und ist damit auf ewig verloren und vernichtet. Auch hier ist es übrigens bemerkenswerth, wie der Verfasser auf die „Furcht“ vor dem Tode das Hauptgewicht legt, auf das Drückende welches die Erwartung desselben für den Geist, für das Innere des Menschen hat.

5. Eine Befreiung der Menschheit aus dieser ihrer Lage hat Gott im alten Testament angefangen und vorgebildet, im neuen vollendet und verwirklicht durch den Sohn.

a. Durch die Engel, also durch untergeordnete Geister, liess Gott das G e s e t z verkündigen (2, 2.) und durch Moses dasselbe dem Volk Israel mittheilen (3, 5. 8, 5. 10, 28. 12, 21.). Auf der einen Seite enthielt es furchtbare und ohne Gnade auch wirklich ausgeführte Drohungen gegen jeden Uebertreter (2, 2. 10, 28. 12, 18 — 21. 25. 26. 3, 7 — 19.), und zeigt damit allen Menschen einmal für immer wie streng Gott gegen die Sünde gesinnt ist und wie mächtig er sie bestraft (s. die ang. Stellen und 4, 1. 10, 30.); in dieser Beziehung hat es später auch im Christenthum noch Bedeutung, der Verfasser bedient sich seiner um seine Warnungen vor Abfall und Uebertretung zu unterstützen (s. die ang. Stellen.). Auf der andern Seite aber enthält das Gesetz auch eine Versöhnungsanstalt (*ἱερωσύνη* 7, 12.). Allein die hier gebotene Versöhnung war eine höchst unvollkommene (*ἀσθενής, ἀνωφελής, οὐδὲν ἐτελείωσεν* 7, 18. 19.). Allerdings war der israelitische Hohepriester von Gott selbst eingesetzt (5, 4.), allerdings hatte die menschliche Schwachheit welcher auch er wie Andere verfallen war auch die beruhigende Seite dass er die Unwissenden und Verführten für welche er opfern sollte nicht zu hart beurtheilte, sondern sich ihrer willig annahm (5, 1. 2.), allerdings war das mosaische Zelt nach einer Anordnung Gottes selbst errichtet (8, 5.) und zu einem heiligen Gottesdienste geweiht (9, 1. ff.); aber weder die Personen welche die Sühne besorgten noch diese selbst waren hinreichend die Sünde wirklich hinwegzunehmen. Denn 1) die Hohepriester müssen weil sie schwach sind wie andere Menschen, so oft sie im Tempel Dienste thun, immer wieder zuerst wegen ihrer eigenen Sünden und dann wegen der des Volkes Opfer darbringen (7, 27. 28. 5, 2. 3.), sie sind nicht im Stande ein für allemal die Menschen mit Gott zu versöhnen (7, 27.). Für's Zweite sind immer wieder neue Hohepriester vonnöthen, weil jeder durch den Tod hinweggenommen wird, ihr

Amt ist vergänglich, sie sind nicht im Stande eine dauernde und ewige Erlösung hervorzubringen und zu verbürgen (7, 23—25.). Und ebenso hat keiner von ihnen von Gott das Versprechen erhalten, dass er auf immer Hohepriester sein solle (7, 20. 21.). Ebenso ist 2) das Amt des israelitischen Hohepriesterthums nicht fähig, die Versöhnung zu Stande zu bringen. Schon der Ort wo dasselbe ausgeübt wird, das von Moses gestiftete Zelt, ist trotz aller heiligen Dinge die es enthält (9, 1. ff. 21.) nur ein mit Händen von Menschen gemachtes, irdisches, unvollkommenes Heiligthum (9, 24. 11. 8, 2.). Sodann sind die in ihm wegen der Sünde dargebrachten Opfer solche welche sich alljährlich wiederholen und darum die Versöhnungsuchenden nicht auf ewig reinigen können, sondern im Gegentheil eben durch jene öftere Wiederholung stets von Neuem daran erinnern dass die Sünde noch nicht getilgt ist, ihr Unvermögen diess zu bewirken selbst eingestehen (9, 25. 10, 1 — 3. 11.). Ja sie können endlich überhaupt gar keine eigentliche Sünde wegnehmen; denn es werden eben Böcke, Kälber, Kühe dargebracht, deren Blut zwar körperliche Befleckung hinwegzunehmen, zwar von Menschen gemachte, irdische Heiligthümer zu reinigen, nicht aber das mit Sünden belastete Gewissen des Menschen von jenen zu befreien, ihn mit dem Himmel zu versöhnen vermag (9, 9 — 13. 21 — 23. 10, 4 — 10. 13, 9). Ausserdem deutet schon die Trennung des verhüllten Allerheiligsten von dem Heiligen darauf hin, dass der Weg zu dem eigentlichen Heiligthum, zu der wahren Versöhnungsstätte den Menschen noch nicht geöffnet sei (9, 8.). Zu diesen Gründen für die Unzulänglichkeit der alttestamentlichen Versöhnung kommen dann noch weitere aus der Lehre des Verfassers über die Prophetie und über Melchisedek, von welchen unten die Rede sein wird.

Aus der nachgewiesenen Nutzlosigkeit und Schwäche des Gesetzes folgt nun dem Verfasser, dass es „nicht das Ebenbild der Dinge selbst“, sondern nur einen „Schatten“ derselben habe (10, 1.), die Versöhnung noch nicht verwirkliche, sondern nur unvollkommen nachbilde und andeute, dass der Bund welchen Gott durch Moses mit den Israeliten geschlossen wieder verschwinden und einem andern Platz machen müsse (8, 13. 9, 15. ff. 7, 19.). Allein demungeachtet lässt ihm der Verfasser auch eine positive Seite, welche nie aufgehoben werden kann, es ist der Typus (ὑπόδειγμα, ἀντίτυπον 9, 23.

24. 8, 5.) der wahren Versöhnung mit Gott und damit auch des Christenthums. Auch die wahre Versöhnung soll durch einen menschlichen, zwar nicht sündhaften, aber doch leidensfähigen Hohepriester geschehen, wie durch Aaron (5, 1—3.), durch einen Hohepriester den der Wille Gottes dazu ernennt (5, 4—9. vgl. 3, 2.), durch einen Hohepriester der nur mit Blut vor das Angesicht Gottes tritt, nur durch Blut die Gewissen von ihrer Sündenschuld, das Heilige von der Befleckung reinigt, nur durch Blut die Scheidung zwischen den Menschen und Gott aufhebt (8, 2—4. 9, 7—14. 15—24. 10, 5—12. 19—21.), und bis aufs Einzelnste wird sich diese Analogie erstrecken, der ewige Versöhner wird ausserhalb der Tempelstadt geopfert werden, wie die Sündopfer ausserhalb des israelitischen Lagers verbrannt zu werden pflegen (13, 10—13.). Der Verfasser hat seine ganze Ansicht vom Christenthum nach den Grundideen des Gesetzes gebildet. Die Sünde ist ihm hauptsächlich Schwachheit und unwissentliche Uebertretung, wie die *ἀγνοήματα*, welche durch den Ritus des Versöhnungstages gesühnt wurden (9, 7.), sie gilt ihm als Verunreinigung, von welcher Seite sie auch dort aufgefasst wird (V. 22. 13.), daher auch die Versöhnung hier wie dort eine Reinigung ist; die Strafe der Sünde ist ihm Tod und Vernichtung wie im mosaischen Gesetz (10, 28.), und ebenso die Erlösung ein Verschonen, am Leben Lassen (V. 29—31. 12, 28.); der Himmel ist ihm ein zweiter Berg Zion, ein zweites Jerusalem (12, 22.). Es geht hieraus klar hervor, wie sehr auch die paulinische Richtung in dem ersten Stadium ihrer Entwicklung noch in alttestamentlichen Anschauungen lebte.

b. Neben dem Gesetze gibt es aber im alten Testament auch eine Verheissung. An ihr hebt der Verfasser hauptsächlich die Seite hervor, dass man wegen der Unveränderlichkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, auf welche dieser selbst durch die von ihm gebrauchte Form des Eides hinwies, der Erfüllung gewiss sein könne (6, 17. f.). Ausser der Verheissung an Abraham (6, 13.) wird der Schwur Gottes erwähnt, dass die unter Moses aus Aegypten ausgezogenen Israeliten wegen ihres Ungehorsams nicht „in seine Ruhe eingehen sollen" (*εἰ ἐλεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου* 3, 11.). Diese *κατάπαυσις* ist die Ruhe Gottes am siebenten Tage der Schöpfung (4, 4.), das Eingehen in sie mithin das Eingehen zu gleicher Ruhe wie Gott, zum

ewigen *σαββατισμός* im Jenseits (V. 7 — 11.). Da aber dieses jenen Ungehorsamen nicht gewährt wurde, so sind noch Andere übrig, denen diess zu Theil werden kann (V. 6 — 9.), nämlich die späteren Geschlechter, und so wird diese Verheissung eine der wichtigsten für das Christenthum (V. 1. ff.).

Ausserdem wurde von den Propheten verkündigt, dass der alte durch Moses geschlossene Bund aufhören und einem neuen weichen werde (8, 6. ff.), wo die Menschen nicht mehr nöthig haben werden einander zur Erkenntniss Gottes erst zu ermahnen und zu ermuntern (V. 11.), wo sie von Gott nicht mehr abfallen und sich seine Ungnade zuziehen werden (V. 9.), sondern Gott ihnen seine Gebote in ihren Verstand und in ihr Herz schreiben wird, so dass Jeder ohne Ausnahme ihn kennt, ihre Sünden gnädig vergessen, ihr Gott sein und sie zu seinem Volke annehmen wird (V. 10 — 12.). Schon in alttestamentlicher Zeit ist es also ausgesprochen worden, dass das Gesetz, diese unvollkommene Versöhnungsanstalt, aufgehoben werden soll (V. 13.). Die Prophetie ist das der Offenbarung durch Christus am nächsten stehende, mit ihr in Eine Reihe gehörige Element des Judenthums; in diesem Sinne beginnt der Verfasser mit den Propheten seinen Brief (1, 1: *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ*). Er gebraucht dieselben in ähnlicher Art und Weise gegen das Gesetz, wie Paulus es mit der Verheissung und dem Glauben Abrahams thut. Indess erst bei Johannes ist diese konsequent paulinische Bevorzugung der Propheten vollendet.

c. Zu demselben Zwecke dient ihm seine Lehre von Melchisedek. Bereits das alte Testament verhiess einen neuen, über den israelitischen weit erhabenen Hohepriester, einen *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* (5, 6. 10.). Schon durch diese Verheissung eines nicht aaronitischen (nichtlevitischen) Hohepriesters wurde die Unvollkommenheit des Gesetzes ausgesprochen und ihm sein Ende angekündigt; denn mit dem Priesterthum an welches dieses geknüpft war muss es selbst aufhören (7, 11. 12.). Mit Aaron und Levi hat ja Melchisedek nichts zu thun, da er „ohne Vater, ohne Mutter, aus keinem Geschlecht ist" (V. 3. 5.), und ebenso wird es einst mit dem verheissenen ihm gleichen wahren Hohepriester sein (V. 12. 14.). Ferner finden sich bei Melchisedek alle jene Mängel nicht, welche den

israelitischen Hohepriester zum Versöhner unfähig machen, sondern „er hat weder einen Anfang seiner Tage noch ein Ende seines Lebens, er ist vielmehr dem Sohne Gottes vollkommen gleich und bleibt beständig Priester“ (V. 3.); ein ihm entsprechender Hohepriester wird daher den levitischen verdrängen (V. 16. ff.). Wie wenig sich der letztere mit Melchisedek messen kann, zeigt ausserdem der Umstand, dass Melchisedek den Abraham, der doch mit göttlichen Verheissungen betraut war, segnete, mithin noch grösser und mächtiger war als dieser (V. 6. 7.), und von Abraham und so mittelbar auch von dessen Nachkommen Levi selbst den Zehnten erhielt (V. 9. 10.). — So auffallend diese Lehre für Manche sein mag *), so bezeichnend ist doch gerade sie für den Standpunkt unseres Verfassers. Er sucht seine Leser von ihrem Festhalten an gesetzlichen Reinigungen abzubringen, aber dieses sein Hinausgehen über das alte Testament selbst wieder mit diesem zu vermitteln, durch dieses selbst zu begründen. Nicht blos Andeutungen und Typen (*σκιά, ὑποδείγματα*) auf das Christenthum findet er im Judenthum, sondern auch schon ganz gleiche und ebenbürtige (s. 7, 3: *ἀφωμοιωμένος*, nicht blos *ὅμοιος, τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*) Vorbilder desselben; die Anschauung des alten Testaments bestimmt ihm die des neuen, und umgekehrt; es fehlt dem neuen nichts was das alte hatte und dem alten nichts was das neue hat. Es kann keinen bessern Beweis für den Satz dass der Paulinismus anfänglich das Christenthum als das wahre Judenthum auffasste geben als diese Lehre von Melchisedek.

d. Wir fanden bei Johannes, dass er, um das auf sich selbst beharrende Judenthum zu entkräften und zu widerlegen, die Hauptpersonen des alten Testaments in Gemeinschaft mit dem Gott des Christenthums, ja mit Christus selbst treten lässt, sie vom Verbande des Judenthums ausscheidet und in den des Christenthums hereinzieht. Diese Anschauung vom alten Testament ist bei ihm bereits so sicher und so konkret gestaltet, dass er z. B. den Propheten Jesajas Christum selbst in seiner Herrlichkeit schauen lässt. In den ältern und jüngern paul. Briefen ist davon auch nicht eine Spur anzutreffen, wiewol die Stelle 1 Kor. 10, 4. ff. zeigt, wie Paulus durch seine Theo-

*) S. bei Bleek die Versuche der Ausll., den Vers 7, 3 zu erklären oder vielmehr wegzuerklären.

rie von Christus sowol als auch vom alten Testament darauf hingetrieben wurde, jenen auch in diesem wiederzufinden. Zwischen den paul. Briefen und dem joh. Evangelium liegt somit in dieser Beziehung eine weite Kluft, die noch auffallender wird, wenn man bedenkt wie neu und unerwartet jene Ansicht über Abraham und Jesajas dem bisherigen, aus dem Wortlaute der alttestamentlichen Erzählungen geflossenen Wissen von den Patriarchen und Propheten erscheinen musste. Der Hebräerbrief nun lässt sich über diesen Gegenstand auf eine Art und Weise vernehmen, welche unbedenklich als ein jene Kluft ausfüllendes Mittelglied zwischen Paulus und Johannes angesehen werden kann.

Aus einer ähnlichen Veranlassung wie Letzterer, nämlich um seinen judaisirenden Lesern den Glauben, d. h. die paulinische Auffassung des Christenthums, als die einzig wahre Vermittlung des Menschen mit Gott so anschaulich zu beweisen und so nachdrücklich einzuschärfen als es nur immer möglich war, zählt der Verfasser in Kap. 11 eine ganze Reihe alttestamentlicher Personen auf, welche den Glauben hatten und durch ihn von Gott das Zeugniss erhielten dass sie gerecht, des göttlichen Wolgefallens und der ewigen Seligkeit gewürdigt seien (V. 2: *ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι.* V. 4: *πίστει — δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος.* V. 5: *μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ· χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι.* V. 7: *τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.* 6, 12: *τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας.*). Die einzelnen Beispiele welche der Verfasser aufzählt zeigen, was unter diesem Glauben gemeint ist und welche Folgen er für die Glaubenden hatte. Als Inhalt desselben wird angegeben, „glauben dass Gott ist und denen die ihn suchen ein Vergelter wird“ (11, 6. 26.), dass er „treu ist in Erfüllung seiner Verheissungen“ (V. 11.), dass er die Macht hat Alles zu thun, „sogar Todte wieder zu erwecken“ (V. 19.), dass er seinen Erwählten eine Stätte der ewigen Seligkeit bereitet hat (V. 10. 16.), dass der Mensch nicht der Erde, sondern dem Himmel als seinem wahren Vaterland angehört (V. 13 — 16. 35. 38.). Dieser Glaube hat Alles hervorgebracht, was jenen Personen Grosses widerfahren ist und was sie Grosses gethan haben, die Begnadigung der Rahab (V. 31.), das Wolgefallen Gottes an dem Opfer Abels (V. 4.), die Versetzung des Henoch in den Himmel (V. 6.), die Geburt Isaaks und die zahl-

reiche Nachkommenschaft Abrahams (V. 11. 12.), den Einsturz der Mauern Jericho's (V. 30.); die Erbauung der rettenden Arche Noah's (V. 7.), die Auswanderung Abraham's aus seiner Heimath in ein fremdes Land (V. 8 — 10.), die Opferung Isaak's (V. 17 — 19.), den Segen Isaak's und Jakob's (V. 20. 21.), die Zuversicht Joseph's über die einstige Auswanderung des Volkes Israel aus Aegypten (V. 22.), das kühne Unternehmen der Eltern des Moses ihn vor Pharao zu verbergen (V. 23.), den Muth des Moses selbst nicht für einen Sohn der Tochter des Königs gelten, sondern lieber mit seinem Volke leiden zu wollen (V. 24—26.) und später es trotz aller Drohungen aus Aegypten auszuführen (V. 27.), die vertrauensvolle Anordnung des Passah mitten unser dem Wüthen des Würgengels in ganz Aegypten (V. 28.), den Zug durch das rothe Meer (V. 29.), die Grösse der Richter, Könige und Propheten im Handeln und im Leiden, im Glück und im Unglück (V. 32 — 38.). Eine bestimmte Beziehung dieses Glaubens auf die Person Jesu, wie bei Johannes, ist noch nicht vorhanden, auch V. 24 bis 26 sagt der Verfasser nicht dass Moses Christum selbst gesehen, und selbst die Worte *μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ* sollen wahrscheinlich nicht sagen, Moses sei das Leiden Christi selbst vor Augen gestanden — auf was Moses blickte, diess war vielmehr die Vergeltung im ewigen Leben, wie die unmittelbar folgenden Worte *ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν* beweisen —, sondern der Verfasser nennt vom christlichen Standpunkt aus die Verstossung des Moses aus dem ägyptischen Königshause „Schmach Christi", weil dieser auf ähnliche Weise aus Jerusalem verstossen wurde, um als ein Unreiner und Verworfener ausserhalb der Stadt schmählich hingerichtet zu werden (s. 13, 11 — 14. 12, 2.). Demungeachtet treten diese Gläubigen als solche nicht nur aus dem Verbande mit der übrigen Welt heraus (V. 38: *ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος.* V. 13: *ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς*) und sind Angehörige des Himmels, des himmlischen Jerusalem, der Stadt Gottes (11, 10: *ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.* V. 14. 16: *πατρίδα ἐπιζητοῦσιν, κρείττονος ὀρέγονται, τουτέστιν ἐπουρανίου. — ἡτοίμασεν αὐτοῖς πόλιν.* vgl. 12, 23: *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς καὶ κριτῇ θεῷ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων,* V. 22: *Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος,*

Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ; V. 28: *βασιλείαν ἀσάλευτον);* sondern auch über das alte Testament, welches den Menschen mit Gott nicht zu versöhnen vermochte, erheben sie sich, wie Abraham Joh. 8. und reihen sich in die Gemeinde der durch Christus Beseligten ein (s. die ang. Stellen aus Kap. 12 und 11, 40: *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν).* Und diess thun sie nicht blos erst nach ihrem Abschied von dieser Welt, sondern schon während ihres diesseitigen Lebens sahen sie mehr als der alte Bund ihnen bieten konnte, nämlich die Verheissungen und zwar eben die Verheissungen der einstigen Versöhnung der Welt mit Gott (11, 39. f. 13: *μὴ προσδεξάμενοι τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόῤῥωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι,* vgl. Joh. 8, 56: *Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν).* Nach diesem Allen kann kein Zweifel darüber sein, dass der Hebräerbrief dem joh. Evangelium in der Christianisirung des alten Testaments vorangeht. Nur ist in jenem das vermittelnde Glied derselben noch die „himmlische, wahre Welt, das himmlische Jerusalem", in diesem aber „der im Himmel wohnende und vom Himmel kommende Sohn Gottes, das wahrhaftige Licht der Welt".

Dieser noch vorhandenen Verschiedenheit beider Lehrbegriffe entspricht es vollkommen, dass im Hebräerbrief noch nicht Christus (Joh. 12, 41.), sondern entweder Gott selbst (1, 1. 5—13. 4, 7. 6, 13. 14. 8, 7. ff.) oder der heilige Geist (3, 7. 10, 15. vgl. 9, 8.) in und zu den Propheten redet.*)

*) 3, 1—6 ist nicht davon die Rede, dass Christus auch über das alte Testament herrsche; sondern es wird die Verschiedenheit des Verhältnisses hervorgehoben, in welchem auf der einen Seite Moses, auf der andern Christus zu dem „Hause" steht, in welchem jeder dieser Beiden zu walten hat. Moses ist in dem seinigen (im alten Testament) nur ein Diener des Erbauers; Christus aber in dem seinigen (in der christlichen Gemeinde nach V. 6.) der Sohn, der Erbe, der mit dem Erbauer (Gott) ganz dasselbe Recht des Besitzes gemein hat (V. 3.). — Die Theorie des Hebräerbriefs über das alte Testament ist oben in ihrer ganzen Ausführlichkeit entwickelt worden. Eine wissenschaftliche Darstellung darf das quantitative Verhältniss in welchem dieselbe zu den übrigen Abschniten des Lehrbegriffs steht nicht willkürlich beschränken, als ob jene Theorie eine wenig bedeutende Nebensache wäre. Und ebenso nothwendig ist hier das Eingehen auch auf das Ein-

6. Dem Verfasser des vierten Evangeliums entspringt sein Bewusstsein von der Einzigkeit und Erhabenheit des Christenthums aus dem Gedanken dass es die Wahrheit, d. h. die alleinige Wahrheit, die erstmalige und ein für allemal geschehene Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit ist; dem Verfasser des Hebräerbriefs dagegen aus einer ganz eigenthümlichen Anschauung der Geschichte der Welt, vermöge welcher ihm mit der Wirksamkeit Christi im Fleisch die Periode des Diesseits (des *αἰὼν οὗτος*) abgelaufen ist und die Periode des Jenseits (*αἰὼν μέλλων*) bereits begonnen hat. Wir haben bei den Lehren von Gott und dem alten Testamente gesehen, dass ihm ausser Gott und dem *υἱός* als das allein Reale die unsichtbare, himmlische, zukünftige Welt, das himmlische Jerusalem gilt, dass dagegen die sichtbare, irdische, gegenwärtige Welt blos ein schwaches Abbild von jener ist und die Bestimmung hat sich so bald als möglich aufzulösen, so dass hinfort nur jene noch übrig bleibt. Diese Idee nun wendet der Verfasser dazu an, das Christenthum von Allem was sonst noch vorhanden ist schlechthin zu isoliren und darüber zu erheben. Das Christenthum selbst nämlich ist jene zukünftige Welt, der *αἰὼν μέλλων* (6, 5.), die *οἰκουμένη μέλλουσα* (2, 5.). Das Jenseits, die Periode des Himmlischen wird nicht erst, wie bei den Synoptikern, in der Apokalypse und bei Paulus, von der zweiten Parusie des Menschensohnes an datirt, sondern es beginnt schon mit der ersten oder eben mit dem Christenthum, und so erhält dieses, gegenüber von Allem was vor ihm war (dem Judenthum) und Allem was noch neben ihm ist, dieselbe Einzigkeit, Erhabenheit und Würde, welche im jüdischen und christlichen Bewusstsein das gewöhnlich so genannte erst zukünftige Jenseits hat. Christus hat die neue Religion verkündet *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*

zelnste, weil die Auffassung des Christenthums welche in unserm Briefe herrscht vollkommen aus alttestamentlichen Anschauungen erwachsen ist. In den meisten Theologien des neuen Testaments findet man freilich von dem Verhältnisse des Christenthums zum Judenthum wie zum Heidenthum nur Weniges und Unbedeutendes. Diese sowol unhistorische als unexegetische Behandlungsweise muss vor Allem aufgegeben werden, wenn es eine Theologie des neuen Testaments geben soll, welche den Namen einer Wissenschaft verdient.

(1, 1.), d. h. unmittelbar vor dem Ende der *ἡμέραι αὗται*, des *αἰὼν οὗτος*, der gegenwärtigen Weltperiode, er hat das Werk der Versöhnung vollbracht *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* (9, 26.), d. h. mit dieser Vollbringung hat die diesseitige, sichtbare Welt aufgehört und die jenseitige begonnen, gerade ebenso wie für den Menschen mit seinem Tode die diesseitige Ordnung der Dinge vergangen ist und die jenseitige begonnen hat (V. 26 — 28. — *καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις* —.). Der Christ lebt daher bereits in einer andern Welt, die nicht wie das mosaische Judenthum (2, 2.) Engeln, sondern nur Christo untergeben ist (2, 5: *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν.* vgl. V. 8. 9. 11 — 16.), wo Tod und Teufel ihm nichts mehr anhaben (2, 15.), wo die Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem unmittelbar vor ihm steht (12, 22: *προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει κ. τ. λ.* V. 28: *βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες*), wo er durch keine schroffe und unabsehbare Kluft mehr von dem Jenseits getrennt, sondern schon fest an dasselbe gekettet ist, mit seiner Hoffnung schon wirklich in dasselbe hinüberreicht (6, 18. ff.: *κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος, ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆν τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος* *), *ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς*). Ebenso heissen die christlichen Krafterweisungen *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος* (6, 5.); die Mächte des Jenseits selbst sind in ihnen gegenwärtig. Das Christenthum mit Allem was es hat ist wesentlich zu betrachten als das im Diesseits für einige Zeit vorhandene Jenseits selbst. — Wir haben oben gesagt, Johannes suche die Erhabenheit der neuen Religion in ihrem inneren, positiven Inhalte. Demungeachtet ist auch die so eben ausgeführte Anschauungsweise des Hebräerbriefs bei ihm zu finden, ja von ihm noch konsequenter durchgebildet;

*) In der mosaischen Stiftshütte schied der Vorhang das Allerheiligste streng von allen übrigen Räumen; bei Todesstrafe durfte Niemand „hineingehen", den einzigen Hohepriester einmal des Jahres ausgenommen. Diese Scheidung deutete an dass der Weg zum wahren Heiligthum noch verschlossen war (9, 6 — 8.). Mit dem Christenthum aber ist diese trennende Wand gefallen, und man darf jetzt frei und sicher durch den Vorhang „eingehen", man ist vom Jenseits nicht mehr abgeschlossen.

nur ist sie bei ihm nicht das wesentliche Moment des Ganzen. Wir wissen dass auch Johannes die *ζωὴ αἰώνιος* nicht erst nach der zweiten Parusie, sondern mit der Wirksamkeit Jesu auf Erden anfangen und in den Menschen mit dem Akte des Glaubens unmittelbar eintreten lässt (Joh. 5, 24. 25.). Namentlich ist auch Joh. 16, 33. 12, 31 der Teufel durch den Tod Christi überwunden. Der Hebräerbrief schiebt, weil mit der Erscheinung des Sohnes Gottes der *αἰὼν μέλλων* eintritt, das „Ende der Welt" von der zweiten Parusie, mit welcher es gewöhnlich zusammengedacht wird, zu der ersten zurück (s. 9, 26.). Ganz dasselbe setzt auch die Stelle Joh. 19, 37 voraus. Denn Apok. 1, 7 (vgl. Matth. 24, 30. Luk. 21, 27. Mark. 13, 26.) sollen die nach Sach. 12, 10 gebildeten Worte *ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν* erst bei der zweiten Parusie sich erfüllen; Johannes dagegen sagt, bei dem Tode Christi habe sich der Ausspruch der Schrift bewährt: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*. Das *ἐκκεντεῖν* ist Beiden gemein; die Zeit des Hinschauens auf den Gestochenen aber ist verschieden, hier eine gegenwärtige, diesseitige, dort eine zukünftige, an den Eintritt des Jenseits gebundene. Diese Abweichung lässt sich nur durch den Hebräerbrief vermitteln. Mit dem Ende der Welt soll nach der Apokalypse und den Synoptikern das *ὄψεσθαι εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* erfolgen; nach Hebr. 9, 26 ist die *συντέλεια τῶν αἰώνων* schon mit dem Tode Christi eingetreten; mithin kann auch das *ὄψεσθαι* schon bei diesem Tode erfolgen, wie es Joh. 19, 37 wirklich geschieht. Johannes geht jedoch in seiner Lehre von der *ζωὴ αἰώνιος* auch wieder weit über die *οἰκουμένη μέλλουσα* des Hebräerbriefs hinaus. Er bezeichnet das ewige Leben einfach als ein gegenwärtiges (*μεταβεβηκέναι εἰς ζ. α., ἔχειν ζ. α.*), was Andere erst in der Zukunft suchten ist für ihn schon da; es braucht daher gar nicht mehr als ein zukünftiges betrachtet zu werden, und es ist da mit aller Herrlichkeit des Jenseits, in Christus mit seiner wundervollen, die Todten ewig lebendig machenden Thätigkeit, im Gläubigen mit der vollen Sättigung und Seligkeit welche der Besitz des ewigen Lebens gewährt, mit den Christophanien und mit dem Herabkommen des Vaters und Sohnes zu ihm. Der Christus des Hebräerbriefs dagegen führt das Jenseits nicht mit sich vom Himmel auf Erden herab um es hier sich entfalten zu lassen; sein Geschäft besteht vielmehr ausser der Verkündigung eben darin dass er e r s t vermittelst seines

Todes, also des Aufhörens seiner diesseitigen Thätigkeit, sowol selbst ins Jenseits eingeht als es den Menschen öffnet, das Jenseits fällt nicht in sein Leben, sondern nach demselben. Ebenso ist der Gläubige, wie wir oben gesehen, zwar mit dem Jenseits verknüpft, unmittelbar an dasselbe hingerückt, in einer mit demselben verbundenen Sphäre (der *οἰκουμένη μέλλουσα*); aber innerhalb dieser ist ihm das Jenseits, das himmlische Jerusalem doch wieder ein zukünftiges, das er blos in der „Hoffnung“ besitzt, und jener reiche Inhalt, jene Fülle der *ζωὴ αἰώνιος* fehlt ihm ganz, er fühlt sich nicht so gesättigt und befriedigt, sondern sehnt sich nach dem vollkommenen Eintritt der künftigen Herrlichkeit, Gott kommt gar nicht zu ihm, sondern bleibt in starrer Ferne, Christus (vgl. besonders 10, 12. f.: *ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ*, d. h. seine Thätigkeit in der Welt hat vor der Hand aufgehört) erscheint ihm erst bei der zweiten Parusie wieder (9, 28. 13, 14.). Die Gegenwart ist in die Zukunft hinaus- und die Zukunft bis auf einen gewissen Grad in die Gegenwart hereingerückt; aber was darin eigentlich liegt, dass nämlich das Warten und Harren aufgehoben wird und an seine Stelle das Vollgefühl des gegenwärtigen Besitzes der Ewigkeit tritt, diess ist noch lange nicht vollkommen verwirklicht. Doch bei all Dem ist unter den Schriftstellern der paul. Richtung nur unser Verfasser derjenige welcher den Versuch gemacht hat, vom Standpunkte des Christenthums, d. h. der von Anfang an gegen das Judenthum auftretenden neuen Religion, den jüdischen Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits zu durchbrechen, das letztere ins erstere hereinkommen und in ihm sich darstellen zu lassen. Er geht damit der johanneischen Gnosis voran, welche die Eigenthümlichkeit des Christenthums in dieser Beziehung am reinsten und entschiedensten ausgesprochen hat.

Der nähere Zweck des Christenthums ist nun von Seiten Gottes nicht etwa wie bei Paulus die Welt mit sich zu versöhnen und so die ewige Idee des allseitigen Aufgenommenseins der Endlichkeit in ihren Schöpfer und Herrn zu verwirklichen — Gott selbst bleibt vielmehr für seine Person völlig ausserhalb des ganzen Vorgangs —, sondern auf der einen Seite seinen Sohn den er zum Besitzer aller Dinge bestimmt hat (*ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων* 1, 2.) nun auch wirklich hiezu zu machen (2, 6—8. 10, 12. 13.), durch eine reiche

Zahl von Angehörigen ihn zu verherrlichen (2, 10: *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα.* vgl. V. 9. 3, 4. 6.) und damit zugleich sich als denjenigen zu erweisen, von dem Alles ewig ausgeht und erhalten wird (2, 10: *ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα*); auf der andern Seite aber ebendamit vermöge seiner Gnade (2, 9. 4, 16.) die Sünde von den Menschen hinwegzunehmen, sie von der Strafe, von der Furcht des Todes zu befreien (1, 3. 2, 17. 9. 14. 15. 8, 12.) und ins ewige Leben eingehen zu lassen, wie er selbst am siebenten Tage von der Schöpfung ruhte (4, 1—10.) — Bei Johannes sind alle diese Absichten Gottes auch vorhanden, aber nur als Momente des Ganzen, das er unter dem metaphysischen Gesichtspunkte der Einen erlösenden Offenbarung Gottes an die Welt, der Verwirklichung des wahren Verhältnisses Beider auffasst. Das Wesen Gottes als des der Welt Entgegengesetzten und unendlich über sie Erhabenen und das Wesen der Welt als des für sich schlechthin ungöttlichen Komplexes der Endlichkeit, das sind die Elemente welche den joh. Lehrbegriff konstituiren. Im Hebräerbriefe kann die Erlösung der Menschen aus einem erst in der Zeit gewordenen Zustande nicht anders vor sich gehen als auf die bestimmte Art und Weise in welcher der Sohn sie vollzieht, weil das Wesen Gottes und das der Welt schlechthin verschieden sind, dieses Wesen Beider ist also nur die negative Bedingung des Christenthums; im joh. Evangelium dagegen ist das Werk des Sohnes nichts Anderes als die aus dem Wesen Gottes und der Welt sich ergebende Realisation ihrer gegenseitigen Beziehung, ihr beiderseitiges Wesen und ihr Verhältniss zu einander ist der Inhalt, das Positive des Christenthums selbst, Gott erlöst die Welt nicht blos ungeachtet ihrer verkehrten Stellung zu ihm, sondern setzt sich zu ihr eben in das Verhältniss welches sein und ihr Wesen mit sich bringt, er thut ihr durch den Logos Beides zumal kund, dass sie ihn aus ihr selbst weder erkennen noch lieben noch überhaupt erreichen könne, und dass sie jetzt von ihm durch den zwischen ihm und ihr stehenden Vermittler zu eben diesem auf ewig in den Stand gesetzt sei, Gott „schreibt den Menschen sein Gesetz" nicht blos „in ihr Herz" (Hebr. 8, 10.), damit sie nicht mehr gegen ihn sündigen, sondern er sucht und bewirkt in ihnen diejenige Verehrung seiner, die ihm vermöge seiner absoluten Geistigkeit zukommt; es finden bei ihm nicht blos die Menschen trotz ihrer Schwachheit und

Sündigkeit Erbarmen, sondern die Welt als solche, als die ganze für sich selbst unmächtige, der Wahrheit und des Lebens unfähige Gesammtheit des geschaffenen Daseins, wird von ihm geliebt und darum auch aus dem Zustande der Verschuldung gerettet. Im Hebräerbriefe sind Gott und Welt die ruhende Basis auf welcher die ganze Bewegung geschieht, der Rahmen innerhalb dessen die Scene sich entfaltet; bei Johannes, wiewol Gott natürlich zugleich in seiner ewigen Ruhe und Unendlichkeit verharrt und der Träger des Ganzen bleibt und nur durch den Logos in der Endlichkeit wirkt, sind Gott und Welt selbst die Elemente welche sich gegen einander bewegen, die Personen um welche es sich eigentlich handelt; das Ganze geht hier nicht blos auf der Oberfläche Beider vor, so dass sie in keine wesentliche Beziehung zu einander träten, dort Gott der Welt nicht selbst entgegenkäme, nicht sich selbst, sondern nur irgend etwas Einzelnes und Zufälliges von sich ihr mittheilte, hier die Welt nicht selbst eine andere Stellung zu Gott erhielte, sondern nur die in ihr Befindlichen, blos durch eigne Schuld, durch ein zufälliges böses Thun so und so Gewordenen an Gott überliesse; im Gegentheil das Christenthum ist nichts als der Ausdruck davon dass Gott sich an die Welt entlässt und die Welt selbst zu ihm erhoben wird. Wir sehen auch hier wie bei einer früheren Veranlassung (S. 319), dass das Christenthum bei Johannes im Verhältniss zu Paulus sich um eine Stufe weiter vertieft, die Gegensätze um welche es sich dreht in ihrem Wesen, in ihrer innersten Wurzel, s. z. s. in ihrem Ich ergreift und von da aus erst das Besondere und Einzelne seines Verlaufes hervorbringt und gestaltet. Daher bei ihm nicht blos der „grosse und allmächtige", der „milde, gnädige und rechtfertigende" Gott, sondern der Gott der „Geist und Liebe" ist, der sich selbst, sein Ich aufschliesst und den Andern mittheilt, der die ganze Person des Andern umfasst und zu sich heranzieht, statt „ohne Rücksicht auf die Person" blos sein Schicksal eine gute Wendung nehmen zu lassen, seine Schuld von ihm abzuwischen, das Wehe von ihm abzuhalten, Lohn auf Lohn über ihn zu häufen; nicht blos der „Sohn", der die Erde geschaffen hat und dieselbe von seinem Vater „erben" soll und deswegen unter Anderem auch einmal in sie niedersteigt, sondern der „λόγος", dessen Name schon sagt dass es seine Bestimmung, sein Wesen selbst sei aus dem Nichts eine Welt ins Dasein zu rufen und das ewige Mittelglied zwischen ihr und dem verborgenen Quell

alles Lebens zu sein, der *μονογενής*, welchen man nur zu nennen braucht um zu wissen dass einzig und allein ihm und Keinem ohne ihn es vergönnt sei, Gott von Angesicht zu sehen und in die Tiefen seines Wesens einen Blick zu werfen, der Eingeborene „im Schoosse des Vaters“ ewig ruhend, der Welt zugekehrt, so dass er allezeit das Erste ist was den Augen der Menschen begegnet wenn sie zu Gott sich erheben, und zugleich versichert dass nicht ein einsamer, verschlossener, unzugänglicher „Herrscher“, sondern ein ausser sich gehender, Seinesgleichen „suchender“, sich mittheilender „Vater“ an der Spitze des Weltalls steht; — und nicht blos eine Welt, deren menschliche Bewohner aus Schwäche in sich zusammensinken und dem Todesfürsten anheimfallen, später aber zum grössten Theile von ihr hinweggenommen werden, sondern „die Welt“, die von Anfang an ganz und gar nicht dazu gemacht ist etwas von Gott zu wissen und zu erlangen und statt sich zu bescheiden in der Person (in dem Ich) ihres Herrschers (*ἄρχων*) auf ihre eigenen Füsse sich stellt und alle ihre Kräfte zur Vernichtung des Wahren und Guten zusammennimmt, ebendarum aber einst blos diese Welt zu sein aufhören, Gott selbst in sich aufnehmen, von ihm zu einer Welt der Wunder, zu einer verklärten Welt sich umgestalten, die Wurzel des Lebens in sich einsenken lassen wird, so dass sie selbst, ihr Wesen und mit ihr Alles was in ihr ist ein Anderes ist als zuvor. *)

7. Der johanneische Logos wird Fleisch, um als Mensch Gott den Menschen nicht nur zu offenbaren, sondern sichtbar darzustellen, um durch sein Leben und seinen Tod die Wahrheit und das Leben in die Welt einzuführen; der Sohn des Hebräerbriefs dagegen um die Menschen von Sünden zu reinigen (1, 3: *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*. 2, 10.), dieses ist der Zweck seines Kommens, zu diesem Geschäft ist er ewig von Gott aufgestellt als der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks (5, 10. 6, 20. 7, 17. 21.), dieses

*) Wir hoffen mit dem Obigen die spezifische Eigenthümlichkeit des joh. Lehrbegriffs dem paul. gegenüber vollkommen ins Licht gesetzt zu haben. Der Hebräerbrief ist dazu besonders geeignet, weil er sich auf der andern Seite von den meisten übrigen paul. Briefen doch wieder gerade durch eine sehr merkliche Annäherung an Johannes unterscheidet.

Geschäft und nichts Anderes bestimmt auch die Art und Weise seines Kommens.

a. Weil es Menschen sind denen er zu Hülfe kommt, nimmt er wie sie Fleisch und Blut an; weil es schwache und leidende Menschen sind, wird er ihnen in Allem gleich, um ihre Schwachheit mitfühlen zu können, und weil Gott beschlossen hat durch blutige Versöhnung die Verschuldeten zu reinigen, erscheint er in einem sterblichen Körper (2, 14. 16: *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν αὐτῶν. οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ* *) *ἐπιλαμβάνεται.* V. 17: *ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται κ. τ. λ.* V. 18: *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.* 4, 15: *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα κ. τ. λ.* vgl. 5, 1—3. 7—9. 2, 14: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου.*

*) Diese Worte sind nicht so gemeint, als sollte das Heil auf die Juden beschränkt werden; davon liegt im Zusammenhange nichts. Sie werden nur erklärlich, wenn man auf den Zweck des ganzen Briefes zurückgeht. Der Verfasser schreibt an Judenchristen, d. h. an Solche die innerhalb des Christenthums am Judenthum festhielten oder das Heil in der dem Volke Abrahams eigenthümlichen Religion suchten. Mochten es nun lauter leibliche Nachkommen Abrahams sein oder unter ihnen sich auch Andere befinden, welche sich in die jüdische Nation blos einverleiben liessen, diess thut nichts zur Sache; der Verfasser kann auch die Letztern als *σπέρμα Ἀβραάμ* betrachten, weil sie es sein wollten und für nothwendig hielten. Diese „Nachkommen Abrahams" wandten sich von dem menschlichen, leidenden und sterbenden Erlöser ab und glaubten bei der Verehrung der Engel sich besser zu befinden. Ihnen sagt nun der Verfasser: das Christenthum hat mit Engeldienst nichts zu thun (2, 5.); im Gegentheil, seine Eigenthümlichkeit besteht gerade darin dass der Menschensohn sich unter die Engel auf eine Zeitlang erniedrigt und auf Erden stirbt, um Alles sich zu unterwerfen, und namentlich um mit einer grossen Schaar von Seinesgleichen (also von Menschen) sich zu umgeben und dadurch sich zu verherrlichen (V. 6 — 10.), sein Leiden und Sterben ist also in Wahrheit nicht eine Erniedrigung, sondern eine Erhöhung (*δόξα, τελειοῦσθαι*). Dass die Menschen

vgl. V. 9. 10. 10, 5—11.). Er ist den Menschen in Allem gleich (2, 17.), in ihrer sittlichen Schwäche durch seine Versuchbarkeit (2, 18.), in ihrer Ohnmacht und Endlichkeit durch seine Erniedrigung unter die Engel (2, 6—9.), vor Allem aber durch seine Leidensfähigkeit, welche letztere der Verfasser auf eigenthümliche Weise hervorhebt. „Christus brachte in den Tagen seines Fleisches unter Thränen und lautem Klageruf Gebete und flehentliche Bitten vor Den wel-

wirklich Seinesgleichen sind beweist die Schrift (V. 11—13.), und weil sie es sind hat er um ihnen gleich zu sein Fleisch und Blut angenommen, damit er sie erlösen könne; also hat auch ein menschlicher Erlöser nichts Anstössiges (V. 14. f.). In V. 16 fügt nun der Verfasser noch einen weitern Grund bei, der seinen Lesern es recht anschaulich machen soll, dass die Erlösung und mit ihr der Erlöser menschlich sei. „Er nimmt sich ja doch nicht wol der Engel an, sondern euch kommt er zu Hülfe, euch Menschen und von Menschen Geborenen, euch eben sofern ihr das seid was ihr seid, nämlich von einem menschlichen Stammvater Gezeugte. Verliert euch doch nicht ins Uebermenschliche und Uebernatürliche, lasset doch euren Blick nicht ins Weite und Blaue schweifen nach höhern, unsinnlichen Geistern, die ihr doch nicht sehet, die euch nichts angeben und nichts helfen können; sondern seht auf euch selbst zurück, fasset gerade eure eigene vollkommen menschliche Natur, euer Abstammen aus dem Samen Abrahams ins Auge, und dann werdet ihr auch die Menschlichkeit des Erlösers ganz begreiflich und natürlich, ja (V. 17. f.) nothwendig finden, wenn überhaupt eine Versöhnung des Menschen mit Gott zu Stande kommen soll, eine Versöhnung die ihr ja selbst wünschet und, freilich auf einem falschen Wege, suchet. Ihr seid ja sonst so gern die Kinder Abrahams, ihr wollt auch im Christenthum Juden bleiben, wie euer Hängen an gesetzlichen Reinigungen u. s. w. beweist; warum wollt ihr es jetzt nicht sein? Ihr rühmt euch sonst aus Fleisch und Blut der Patriarchen zu stammen, leget sonst auf das Fleischliche so grossen Werth und könnet es nicht vergessen; warum vergesst ihr dieses Fleisch und Blut gerade hier, wo es euch doch über die Natürlichkeit und Nothwendigkeit eines in Fleisch und Blut kommenden Versöhners belehren kann?“ Der Verfasser zieht also in den prägnanten Worten *σπέρματος Ἀβραάμ* eben aus dem Judaismus und Antipaulinismus seiner Leser die Konsequenz dass sie die paul. Lehre von einem menschlichen, leidenden, sterbenden Erlöser annehmen müssen.

cher ihn aus dem Tode retten konnte und ward erhört wegen dieser seiner gottesfürchtigen Ergebung (*ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* vgl. 12, 28 *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους*).*) So lernte er, wiewol er Sohn war, aus dem was er litt den (d. h. den Gott schuldigen) Gehorsam, ward vollendet und Allen die ihm gehorchen Urheber ewiger Rettung" (5, 7—9.). D. h. obwol Christus der Sohn Gottes war, so wurde ihm doch das Leiden nicht erspart; im Gegentheil, die Aussicht auf den Tod und den möglichen Untergang in demselben ward ihm gleichsam vorgehalten, um ihn Ergebung in den Willen Gottes lernen zu lassen, ganz wie es Gott auch bei Menschen für gut findet (vgl. 12, 6. f.: *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται. εἰς παιδείαν ὑπομένετε. ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός. τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ;* V. 11: *πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι, ἀλλὰ λύπης, ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης,* womit 5, 9 und 12, 2: *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὅς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν, αἰσχύνης καταφρονήσας* zu vergleichen). Nach der so eben angeführten Stelle 12, 7 (*τίς γὰρ—πατήρ;*) scheint der Verfasser vermöge der unendlichen Erhabenheit (*μεγαλωσύνη*), Heiligkeit (V. 10.) und richterlichen Strenge Gottes (*ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον*) den allgemeinen Grundsatz zu haben, dass jedes Wesen das nicht Gott selbst ist und mithin auch der Sohn (*καίπερ ὢν υἱός* 5, 8.) seine Würdigkeit von Gott zu sich aufgenommen zu werden (12, 14: *τὸν ἁγιασμὸν οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται*

*) Die gewöhnliche Ansicht ist, es werde hier auf den Seelenkampf in Gethsemane Rücksicht genommen. Allein diess ist höchst unwahrscheinlich. Matth. 26, 39. 42. 44. Luk. 22, 42. Mark. 14, 35. 36. 39 bittet Jesus um Befreiung von dem Tode, d. h. er wünscht, wiewol er Alles dem Willen des Vaters anheimstellt, nicht sterben zu müssen, eine Bitte die aber nicht erfüllt wird. Hebr. 5, 7 dagegen ist von Gebeten die Rede die wirklich Erhörung fanden (*καὶ εἰσακουσθεὶς*); folglich kann der Inhalt derselben nicht Befreiung vom Tode, sondern nur Erlösung aus demselben (*σώζειν ἐκ θανάτου,* aus dem schon geschehenen Tod), d. h. Auferweckung (13, 20. 2, 14.) und Wiederaufnahme zu Gott (*τελειοῦσθαι* 5, 9. 2, 9.) gewesen sein.

τὸν κύριον) im Kampfe mit Versuchungen und Leiden bewähren müsse. Gott steht ihm auch über dem Sohne, der ja ohnediess nur ein Accidens an seiner Substanz, ein einzelner an ihm gesetzter Wiederschein seines Glanzes (ἀπαύγασμα) ist, so hoch, dass auch für diesen von jenem Grundsatze keine Ausnahme gemacht wird. Alle Realität (δόξα, ὑπόστασις 1, 3; ζῶν καὶ ἀληθινός 9, 14.) fällt einzig und allein in Gott; was noch neben und ausser ihm existirt, das ist entweder nur ein Wiederschein von jener, der für sich nichts Reales ist, sondern sein Bestehen blos von dem Einen der da ist zu Lehen trägt, wie der Sohn, oder nicht einmal ein Wiederschein, der doch immer den Vorzug hat das ursprüngliche Sein ungetrübt abzubilden (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), sondern eben ein durch das Wort (11, 3.), d. h. durch die reine Willkür und freie Entschliessung Gottes auf eine Zeitlang ins Dasein gerufenes und durch das Wort darin erhaltenes (1, 3.) schwaches und trübes Nachbild des Göttlichen, das nur vorhanden ist um so bald als möglich wieder in Nichts zu verschwinden (12, 26. 27.), wie die sichtbare Welt. „Wegen Gottes und durch Gott ist das All" (2, 10.), nicht wegen seiner selbst und durch sich selbst; Realität und Fortdauer fallen ausserhalb seiner. Um jedoch auf den Punkt von welchem wir ausgingen zurückzukommen, so enthält jene tiefe Unterordnung und Abhängigkeit in welcher der Sohn trotz seiner Würde sich befindet für die Menschen das Tröstliche (παῤῥησία 4, 16.), dass sie in ihm, wie die Israeliten in ihrem Hohepriester (5, 1. ff.), einen Hohepriester haben, der wie sie schwach und leidend ist, daher sich auch die welche eine der alttestamentlichen gleiche Versöhnung wollen in dieser Hinsicht durch ihn befriedigt finden müssen (a. a. O.). Letzteres Moment, dass in Christus den Menschen ein Versöhner geboten wird, der wie Aaron ihresgleichen ist, findet auch insofern statt als jener wie dieser nicht sich selbst zu seiner Würde erhoben hat, sondern von Gott zu derselben auserkoren ist (5, 4. f.: καὶ οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμήν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὼς καὶ Ἀαρών· οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), weswegen Christus (3, 2.) als πιστὸς τῷ ποιήσαντι αὐτὸν (sc. ἀρχιερέα, vgl. V. 1.), ὡς καὶ Μωυσῆς (also gleichfalls wie ein Mensch) bezeichnet wird. Weiter tritt jene Unterordnung und Abhängigkeit darin hervor, dass

Christus „um den Willen Gottes zu thun“ sich dem Tod übergibt (10, 5 — 10.), hauptsächlich aber darin dass er durch seine Gottesfurcht (*εὐλάβεια* 5, 7.), seinen Gehorsam (V. 8.), durch seine Ergebung in Leiden und Sterben den Preis der Errettung aus dem Untergang im Tode und der Wiederaufnahme zu Gott erringen, verdienen muss (5, 7 — 9. 12, 2: *ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν, αἰσχύνης καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν,* wo *ἀντί* vom Verdienen eines „vor ihm liegenden“ Preises zu verstehen ist, wie theils aus den auf keine andere Weise zu verstehenden Worten selbst, theils aus dem Umstand hervorgeht dass die Ergebung Christi für die Leser als Vorbild ihrer eigenen, zur Seligkeit nothwendigen Entsagung und Geduld aufgestellt wird, vgl. V. 1. 3—11 und Bleek zu d. St.; 2, 9: *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον.* V. 10: *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι*).*) Mit dieser Ansicht des Zweckes zu welchem Erniedrigung, Leiden und Tod die Mittel wa-

*) Das *τέλειον* steht im Hebräerbrief theils dem Anfänglichen 1) als das Vollendete oder zu Ende Gebrachte (*τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν* 12, 2.), theils dem Schwachen oder das was es leisten soll und will zu leisten nicht Vermögenden und dem Nutzlosen oder seinen Zweck nicht Erreichenden 2) als das seiner Bestimmung und seinem Zweck Angemessene, Bestimmung und Zweck auf die rechte Weise, im ganzen Umfange und für alle Zeit Erfüllende (7, 18. f.: *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές· οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος,* vgl. in dem dazu gehörigen V. 16 *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* und V. 11.) gegenüber. In letzterer Beziehung wird namentlich das Himmlische im Gegensatze zum Irdischen ein *τελειότερον* genannt (9, 11.); denn das Himmlische ist nach Inhalt und Zeitdauer wirklich das was es sein will und soll, *ἀληθινόν* (V. 24.), *αὐτὴ ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων* (10, 1.), während das Irdische nicht ist was es sein will und soll, sondern eine *σκιά* (10, 1.), ein *ἀντίτυπον* (9, 24.), ein *ὑπόδειγμα* (V. 23. 8, 5.), ein *σαλευόμενον* (12, 27.), weswegen Himmlisches und Vollkommenes schlechthin Wechselbegriffe sind und eines für das andere gesetzt werden kann. Beide oben angegebene Beziehungen, der Gegensatz des Vollendeten gegen das Anfängliche und der des Vollkommenen gegen das Unvollkommene (Schwache und Nutzlose), können aber auch zusammen sein, wenn nämlich das Anfängliche zugleich das Unvollkommene und das Unvollkommene

ren ist es schon gegeben, dass der Akt der Kreuzigung nicht als *ὑψοῦσθαι*, *δοξάζεσθαι*, sondern als *ὀνειδισμός* (13, 13. 11, 26.)

zugleich das Anfängliche ist. Diess findet 5, 11—6, 2 statt. Denn das Anfängliche (*τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος, θεμέλιον μετανοίας, πίστεως κ. τ. λ.*) ist zugleich das Unvollkommene, das worüber der Vollkommene (*ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον*) hinaus sein muss, die „Milch," die Nahrung der „Unmündigen," und das Unvollkommene ist zugleich das Anfängliche, der Unvollkommene bleibt am Anfänglichen hängen (*ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γάρ ἐστιν*). Diesem Verhältnisse entsprechend bezeichnet *τέλειος*, *τελειότης* 3) Beides zumal, das Vollkommene (*διδάσκαλοι, διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ, στερεὰ τροφή*) und das vom Anfang Entfernte, über ihn weit Hinausliegende (*τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα, διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα*), wie unser Wort „vollendet" auch von Beiden auf einmal gebraucht wird. Dieser dreifache Sprachgebrauch eröffnet uns das Verständniss der übrigen Stellen. Die erste Bedeutung kommt in keiner ausser den schon angeführten vor; wol aber die zweite. Vgl. ausser 7, 18. 19 auch 9, 9: *καθ' ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα.* 10, 1: *κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις προσφέρουσιν, εἰς τὸ διηνεκὲς οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι.* V. 14: *μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους.* 7, 18. 19 steht *ἐτελείωσεν* isolirt; 9, 9 dagegen wird das *μὴ κατὰ συνείδησιν* im Folgenden (V. 10.) durch *μόνον ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα* erklärt und V. 13. 14 *ἁγιάζειν πρὸς καθαρότητα* und *καθαρίζειν* dem vorhergehenden *τελειοῦν* parallel gesetzt. 10, 1. ff. steht dem *τελειοῦν* ausser *καθαρίζειν* (V. 2.) und *ἁγιάζειν* (V. 10.) auch *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* (V. 11.) parallel; V. 11 bis 18 aber entsprechen ihm die Ausdrücke *περιελεῖν ἁμαρτίας* (V. 11.) und *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (V. 18.), während *οἱ ἁγιαζόμενοι* (V. 14.) als diejenigen bezeichnet werden an welchen das *τελειοῦσθαι* vorgeht. Nimmt man diess Alles zusammen, so muss *τελειοῦν* zwar von *ἁγιάζειν* und den ihm synonymen Worten *καθαρίζειν* (9, 13. 14.), *ἀφαιρεῖν* oder *περιαιρεῖν ἁμαρτίας* (10, 10. 2. 4. 10, 14. 11.) unterschieden werden, ein besonderes Merkmal des ganzen Vorgangs um dem es sich handelt bezeichnen, aber ebenso sehr auch ihnen synonym sein, mit ihnen zur Bezeichnung eines und desselben Vorgangs gleicherweise gebraucht werden können. Der Vorgang um den es sich handelt ist die durch Sünden nothwendig gemachte Versöhnung. Die Sünde verunreinigt das Ge-

oder *αἰσχύνη* (12, 2.) genommen wird. Den *ὀνειδισμός* setzt die Stelle 13, 13 (vgl. 11, 26.) in die Verstossung Christi aus der Stadt

wissen des Menschen (wie levitische Befleckungen das Fleisch verunreinigen); daher ist die Versöhnung ein „Wegnehmen der Sünde" und dadurch eine „Reinigung seines Gewissens" von derselben. Ebenso entheiligt die Sünde den Menschen; die Versöhnung ist somit „ein Heiligen." Drittens „nimmt die Versöhnung die Sünde auch insofern weg," als diese den Menschen strafbar macht, d. h. sie ist „Vergebung derselben." Dies Alles aber ist zugleich ein *τελειοῦν*, indem die Reinigung, Heiligung und Vergebung den Menschen zu dem macht was er nach seiner Bestimmung und nach den Zwecken die Gott mit ihm vor hat sein soll. Dem Gesetz wird das *τελειοῦν* abgesprochen, weil es weder in allen Beziehungen (blos *κατὰ σάρκα*) noch gerade in der wichtigsten Beziehung (*κατὰ συνείδησιν*) noch auf ewig (*εἰς τὸ διηνεκές*) reinigt, heiligt und sühnt; das Christenthum aber gewährt diess vollständig, vollkommen und auf ewig, in ihm ist daher die wahre *τελείωσις* zu finden. — Die übrigen Stellen in denen *τελειοῦν* vorkommt sind 2, 10: *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας διὰ παθημάτων τελειῶσαι*, welches Letztere den Worten *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* (V. 9.) parallel steht; 5, 9: *καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*, nachdem V. 7 *σώζειν ἐκ τοῦ θανάτου* vorhergegangen ist als das was Christus vom Vater erfleht und eben mit jener *τελείωσις* empfangen habe; 11, 40: *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*, parallel dem *κομίζεσθαι τὰς ἐπαγγελίας*, welches nach V. 10 und 16 von dem Gelangen in die Stadt Gottes zu verstehen ist; 12, 23: *πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*, d. der Bewohner des himmlischen Jerusalems (V. 22.); und 7, 28: *υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον*, was im Gegensatze gegen die vermöge ihrer *ἀσθένεια* der Sünde unterliegenden und daher mehrmalige Opfer, für ihre eigenen und des Volkes Sünden, darbringenden Hohepriester des alten Bundes gesagt ist. Wie 7, 18. 19 das *τελειοῦν* dem *ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές* und 5, 12. ff. zugleich dem Anfänglichen gegenübersteht, so auch hier. Das Leben im Diesseits ist dem Inhalte nach wie das Diesseits selbst (9, 11.) ein Unvollkommenes, ein Leben in der *ἀσθένεια*, in Leiden und in Todesfurcht (7, 27. f. 4, 15. 2, 18. 5, 7. 8. 2, 14. 15.), und zugleich der Zeit nach wie das Diesseits selbst (12, 27.) ein vergängliches, nur den Anfang bildendes (11, 13. ff. 13, 14.). Darum heisst der Uebergang in das Jenseits, welches das Vollkommene (9, 11. 24. 12, 27. 28. 11, 10. 16.) und das auch zeitlich Alles erst Vollendende (eb. und 4, 1. 3 — 11.) ist, ein *τελειοῦσθαι*; denn er befreit Jesum wie die Menschen von der Erniedrigung, Schwachheit, Versuchbarkeit, von Leiden und Tod und zwar auf ewig,

als eines Unreinen und Verfluchten (V. 11. 12.), wozu nach 12, 3 die Schmähreden der Sünder gegen ihn kamen, welche Jesus ruhig ertrug

d. h. er befreit sie von Allem was nicht sein soll und versetzt sie in eine Lage wo ihre Bestimmung vollkommen erfüllt ist, und er vollendet das im Diesseits Begonnene, bei Jesus das Versöhnungswerk (2, 10. 12, 2.), bei den Menschen ihr Streben nach Heiligkeit und Gemeinschaft mit Gott oder nach Erfüllung der Verheissungen (12, 10. 14. 13, 14. 6, 19. 11, 10. 39.). Die Vervollkommnung führt die Vollendung mit sich und bedingt dieselbe; denn wen Gott vervollkommnen will den vollendet er durch Hinwegnahme aus dem Lande der Sünde und des Todes, und und Keiner ist vollendet, zur Ruhe gekommen, bevor er jene Vollkommenheit erlangt hat, himmlisch und heilig geworden ist. Ebenso führt die Vollendung die Vervollkommnung mit sich und bedingt sie; denn wer vollendet, vom Diesseits hinweggenommen ist, der ist auch der Sünde und Schwachheit enthoben (7, 26.), und nur wer diese Welt verlassen hat ist vollkommen und auf ewig das was er sein soll und will. D. h. Vervollkommnung (dem Gehalt) und Vollendung (der Zeit nach) sind vermöge der ganzen Weltanschauung des Verfassers Eins und mit einander gegeben, wir haben hier *τελειοῦν* in der dritten der oben angegebenen Bedeutungen, im Sinn der Vollendung nach Inhalt und Dauer. — Man hat die Erklärung des Wortes unnöthig erschwert, indem man auf die Data welche der Brief selbst dazu hergibt nicht genug Rücksicht nahm. So unterscheidet Baumgarten-Crusius (Bibl. Theol. S. 342. f.) einen zweifachen Sprachgebrauch (was bei einem so gut schreibenden Verfasser wie der unsrige es ist schon von vornherein grosses Bedenken erwecken muss): zur vollen Amtswirksamkeit (2, 10. 7, 28, wo aber diese Erklärung völlig unrichtig ist) und: zum himmlischen Leben gelangen, was von den Mysterien hergenommen sein soll, worauf aber in den bei B. angeführten Stellen 11, 40. 12, 2. 23 und überhaupt in unserm Briefe durchaus nichts hindeutet. Nebenbei bedeute es auch „sittlich vollenden“ (7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 14.), ein sehr zweideutiger Ausdruck, der namentlich falsch wäre, wenn er von moralischer Vervollkommnung verstanden sein sollte. Diese äusserliche Aneinanderreihung dreier Bedeutungen, welche so heterogen sind dass man es dem Verfasser beinahe verdenken müsste, nicht lieber drei besondere Worte gewählt zu haben, ist durch unsere Auseinandersetzung hinreichend widerlegt, bei welcher wir sowol den Sprachgebrauch des Verfassers selbst als auch seine ganze Weltanschauung für uns haben.

(*τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίαν*). Durch Beides ist er unser Vorbild; die Kreuzigung ausserhalb Jerusalems soll uns lehren von der Welt uns ferne zu halten und zugleich auch — was für den Verfasser von grosser Wichtigkeit ist — den Verband mit der jüdischen Nationalität aufzugeben (13, 10. 14.), die Geduld welche er in solcher Schmach bewies uns zu gleicher Ergebung und Standhaftigkeit befeuern (13, 13. 12, 2. ff.). Diese Auffassung des Todes Jesu ist namentlich deswegen höchst eigenthümlich, weil der Hebräerbrief nicht wie die ältern paul. Briefe Jesus als Mensch, d. h. als a priori in Eine Reihe mit der Menschheit gehörig, sondern wie Johannes als ein übermenschliches, einzig und allein aus göttlicher Substanz gezeugtes Wesen betrachtet. Bei Paulus ergab sich die *ἀσθένεια, πτωχεία, κατάρα* ganz natürlich aus dem Begriffe des *ἄνθρωπος δεύτερος;* die Hebräerbrief dagegen sieht sich, weil er die apriorische Menschheit Christi aufgegeben hat und doch gerade einen menschlichen Erlöser seinen Lesern vorhalten will, veranlasst seinen göttlichen *ἀρχιερεύς* in den Zustand des Menschseins herabkommen und diese seiner ursprünglichen Natur entgegengesetzte Daseinsform durch standhaftes und ergebungsvolles Leiden und Sterben (*καίπερ ὢν υἱός*) wieder abverdienen, sich abstreifen zu lassen. Es muss hier darauf hingewiesen werden, dass der Philipperbrief in dieser Anschauung mit dem (nach Inhalt und Form das Gepräge der vollkommensten Originalität an sich tragenden) Hebräerbrief auf eine höchst auffallende Weise übereinstimmt. Man vergleiche *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und *ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ; ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών* und *παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον; ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* und *κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι; ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* und *καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας; διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν* und *ἀντὶ τῆς προκειμένης χαρᾶς, διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, διὰ παθημάτων τελειῶσαι.* Nichts belehrt uns deutlicher über den Sinn des *ἐκένωσεν* als der Christus des Hebräerbriefs, der mit seinem Herabkommen auf Erden zugleich seine Erhabenheit über die Engel sowie seine Erhabenheit über Leiden und Sterben aufgibt und „obwol er Sohn ist" Gehorsam lernen muss,

statt im Besitze göttlicher Herrlichkeit und Freude zu bleiben Schande und Schmach erduldet, flehentliche Bitten unter Thränen zu dem Allmächtigen hinaufsendet. — Das Gebet Jesu um Rettung vom Untergang im Tode ward wegen seiner Ergebung von Gott erhört, er ward aus dem Reiche der Todten wieder heraufgeführt (13, 20: ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων Ἰησοῦν), in den Himmel wieder aufgenommen (4, 14: διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς. 7, 26: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος), über die Engel, unter welche er erniedrigt war, wieder erhoben (1, 4: κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων), mit Freude, Ehre und Herrlichkeit gekrönt (2, 9. vgl. 1, 9: διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. 12, 2: ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς) und erhielt auf ewig den Sitz zur Rechten Gottes (1, 3. 8. 13. 8, 1. 10, 12.), was Alles in dem Begriffe der τελείωσις und zwar der τελείωσις εἰς τὸν αἰῶνα zusammengefasst wird (2, 10. 5, 9. 7, 28.). So ist er zugleich ein Vorbild, das den Menschen zeigt, wie man durch standhaftes und ergebenes Leiden zur ewigen Vollendung gelangen kann (12, 2.). — Die tiefe Unterordnung und Abhängigkeit Jesu geht ausserdem auch daraus hervor, dass nicht er selbst, sondern Gott das aktive Subjekt ist bei allen übermenschlichen, göttlichen Partien des ganzen Vorgangs, bei der Sendung auf Erden (2, 7: ἠλάττωσας αὐτόν κ. τ. λ. V. 9: τὸν παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον), was durch 1, 3. 2, 14—17 nicht aufgehoben wird, bei der Versöhnung (χάριτι θεοῦ 2, 9 und 5, 5.), bei der Rettung vom Untergang im Tode (5, 7.), bei der Auferweckung (13, 20.) und Vollendung (2, 9. 10. 5, 9. 7, 28.), während der Sohn nur da selbstständig auftritt, wo er trotz dieser seiner Würde wie Menschen lernt, gehorcht, betet und leidet (2, 18. 4, 15. 5, 7. 8. 12, 2. 3.).

Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung um zu beweisen dass in diesem Punkte zwischen dem Hebräerbrief und dem vierten Evangelium noch eine totale, durchaus nicht zu vereinigende Differenz obwaltet. Wol fanden wir auch bei Johannes eine schlechthinige Abhängigkeit und Unterordnung Christi; aber sie ruhte nicht auf einem dem Sohnesverhältniss zum Trotze (καίπερ ὢν υἱός) stattfindenden Heraustreten aus der ursprünglichen Gleichheit und Einheit mit Gott, so dass diese durch Leiden, Gehorsam und thränenreiches Gebet wieder errungen und verdient werden muss, sondern gerade auf dem Ent-

gegengesetzten, darauf nämlich dass der fleischgewordene Logos aus dem Sohnesverhältniss, aus der ursprünglichen Gleichheit und Einheit mit dem ihm überall vorangehenden (Joh. 5, 17. ff.) und ihn stets umschliessenden Vater niemals heraustritt, sondern darin „bleibt" (15, 10. 8, 29. 4, 34.), daher an die Stelle des Leidens die freie, siegreiche und siegesgewisse Selbsthingabe (10, 17. 18. 12, 31. 32. 14, 31. 16, 33.) tritt, der Gehorsam nicht eine die Auferweckung und Erhöhung erst verdienende Leistung ist, sondern aus dem Bleiben des Sohnes in seinem Berufe (12, 27.) und in der Liebe zum Vater sich von selbst versteht und nur der Welt diese Treue und Liebe anschaulich machen soll (14, 31. 19, 37.), das Gebet ausdrücklich als für Jesus selbst überflüssig bezeichnet wird (11, 42. 12, 27. 30. 17, 13.), statt Trauer und Wehe nur die ewig sich gleich bleibende Freude erscheint (17, 13. 15, 11.), neben welcher nur schwach und vorübergehend einige Male Erschütterungen der Seele, lebhaftes Mitfühlen der menschlichen Hinfälligkeit und Ergrimmen über den Unglauben hergehen, ohne jedoch das ganze Selbstbewusstsein des Gottes aus jener ruhigen und seligen Haltung zu bringen.

b. Ebenso sehr aber ist der auf Erden erschienene Sohn Gottes auf der andern Seite von Menschen, namentlich von dem israelitischen Hohepriester, und Engeln wesentlich verschieden, um der ewige *ἀρχιερεύς* und *τελειωτής* sein zu können. Er ist zwar schwach und in Allem gleich wie jene versucht, aber „ohne Sünde" (4, 15. vgl. 1 Joh. 3, 5 *ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*), das Sündigen kam nicht an ihn, er blieb *ἀμίαντος* (vgl. *ἁγνός* 1 Joh. 3, 3.), *ἄκακος, ὅσιος* (7, 26.), *ἄμωμος* (9, 14.), während alle Andern sündig und dadurch befleckt und unheilig sind. Sodann ist er durch seinen Tod dem Leben im Gebiete der Sünde und Versuchung entnommen (*κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* 7, 26. vgl. Joh. 16, 10.) und theils vermöge seiner Sohnesnatur (1, 4 — 13.) theils vermöge der Verheissung dass er ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks sein solle (7, 1. ff.) des Leidens und Sterbens auf ewig überhoben und hoch über die Engel an die Rechte Gottes versetzt (1, 8. 9. 13. 7, 24. 28. vgl. V. 3. 16.). Als Priester nach der Ordnung Melchisedeks ist er grösser als Abraham und Levi (V. 4 — 10.); dass er nicht ein wieder vergehender Hohepriester sein wird wie der levitische, beweist der Schwur mit welchem Gott seine Einsetzung bekräftigte (V. 20 — 22.).

Endlich zeigt auch die Geburt Jesu aus dem Stamme Juda, dass mit ihm das levitische Priesterthum ein Ende genommen hat (V. 11 bis 14.). — In diesem Allen findet, die Rücksichtnahme auf Aaron abgerechnet, eine sehr augenfällige Verwandtschaft mit joh. Ideen statt. Die aufgestellten Bestimmungen sind hier wie dort nicht blos in der Form gegebener Thatsachen, wie bei Paulus (Röm. 5, 12. ff. 2 Kor. 5, 19. 21. 6, 9. 13, 4. Gal. 2, 20. 3, 13.), sondern als wesentliche, das Ganze bedingende und vom Ganzen wiederum bedingte Momente ausgesprochen. Auch darin geht unser Brief der joh. Gnosis voran, und zwar „voran" namentlich in dem Sinne dass in ihm die Art und Weise der Begründung oder Vermittlung noch offen zu Tage liegt, dass er uns zeigt auf welchem Wege jene Bestimmungen aus dem Ganzen abgeleitet und in dasselbe eingefügt wurden (7, 26: *τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεύς*. 2, 10: *ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ δι' ὃν τὰ πάντα κ. τ. λ.* V. 17: *ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα κ. τ. λ.*), dass über die *πίστις* gerade erst hinausgegangen (*στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων θεοῦ* 5, 12; *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν* 6, 1.) und zu ihr die *γνῶσις* (*ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα* 6, 1; *στερεὰ τροφὴ* 5, 14; *λόγος δικαιοσύνης* vgl. *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ* 5, 13. 14; *πολὺς λόγος καὶ δυσερμήνευτος λόγος* V. 11; *καὶ τοῦτο ποιήσομεν, ἐάν περ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός*) gesucht wird, während Johannes die Vermittlung bereits hinter sich hat und darum Alles in der Form der Unmittelbarkeit, der Anschauung ausspricht, so gewiss auch einerseits manche noch stehen gebliebene Deduktionen, andrerseits der wissenschaftliche Zusammenhang in welchem alles Einzelne unter sich und mit dem Ganzen steht den Beweis abgeben, dass sein System eine lange und allseitige Vermittlung und Durchbildung des antijudaïstischen Lehrbegriffs zur Voraussetzung hat.

c. Wir haben im Bisherigen die Bedingungen gefunden welche Christum zum Werke der Versöhnung befähigten und die Eigenschaften welche ihn als den wahren Versöhner beurkundeten. Die Art und Weise seines Kommens auf die Erde und die Zeit welche er auf ihr zubrachte dienen einzig und allein zur Vorbereitung dieses seines Geschäfts. Jedoch weiss unser Verfasser, wie unter den paul. Briefen der an die Epheser, auch von einer Verkündigung die von Christus

über das Heil ausgegangen (1, 1. 2, 3.). Doch wird diess nur im Vorbeigehen erwähnt und kein besonderer Nachdruck darauf gelegt (wie es bei Johannes geschieht); Hauptsache ist dem Hebräerbrief der Versöhnungstod.

Die von dem Sohn Gottes auf Erden vollbrachte Versöhnung geschieht ganz in der Weise der vorbildlichen Versöhnung welche der israelitische Hohepriester vornahm. Die Ideen welche der letztern zu Grund lagen bestimmen auch die erstere; zugleich aber erfüllt diese alles das was das Gesetz nicht wirklich vollzog, sondern nur andeutete, oder nicht zu leisten vermochte, sondern blos suchte, und schreitet somit weit über dasselbe hinaus; ja sie hebt es auf, weil der Schatten dem Wirklichen, das Unvollkommene dem Vollkommenen von selbst weichen muss. Die Sache wird jedoch dadurch ziemlich verwickelt, dass der Verfasser mehrere Verrichtungen des levitischen Opferdienstes zusammennimmt. Er geht 1) von dem Ritus des grossen Versöhnungstages aus. Einmal im Jahre betritt der Hohepriester das Allerheiligste mit Blut welches er darbringt für seine und des Volkes unwissentliche Sünden (9, 7. 25.), nämlich mit Blut von *ταῦροι καὶ τράγοι* (10, 4. vgl. V. 1.), das die Sünden wegnehmen (*ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* V. 4.), d. h. (nach dem Zusammenhang der Verse) diejenigen für welche geopfert wird reinigen oder ihr Gewissen von dem Bewusstsein der begangenen Sünden befreien, die Erinnerung an diese in ihnen austilgen, sie zu Vollkommenen (Tadellosen) weihen soll (10, 1. ff. *τελειῶσαι, μηδεμίαν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν, κεκαθαρισμένους*). Ebenso ist Christus ein für allemal vermittelst seines eigenen Blutes oder Fleisches (wie durch den „Vorhang“ des Tempels 10, 20. 6, 19.) in das Allerheiligste eingegangen; nämlich in das wahre, nicht mit Händen gemachte Allerheiligste oder in den Himmel (9, 12. 24.), d. h. die gehorsame Darbringung seines eigenen Leibes, die reine, heilige, vollkommene Erfüllung des Willens Gottes dass er sterben sollte gilt für uns als ein Opfer das die Kraft hat die Sünden die wir begangen wegzunehmen und zu vertilgen, dadurch unser Gewissen zu reinigen oder unsere schuldbewusste Erinnerung von uns zu nehmen, und so uns zu heiligen, zu Vollkommenen zu weihen (9, 26: *ἀθέτησις ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ.* V. 28: *προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας.* 10, 5. ff.: *σῶμα κατηρτίσω μοι — ἰδοὺ, ἥκω τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ*

θέλημά σου —, *ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.* vgl. V. 1. 2.). Die gottgefällige Selbstdarbringung des Reinen und Heiligen, vermittelst welcher er in den Himmel aufgenommen ward, ist ein Reinigungsopfer, welches die Last des bösen Gewissens von uns hinwegnimmt, so dass was wir bis jetzt gefehlt haben uns nicht mehr hindert, uns als *ἅγιοι* und *τετελειωμένοι*, als Gottgeweihte und unsrer Bestimmung Genügende zu betrachten. Die Versöhnung ist hier von ihrer subjektiven Seite gefasst. Christus hat indem er sich opferte den Willen Gottes gethan; diess dürfen wir so ansehen als hätten wir ihn selbst gethan (10, 22: *ἐρῤαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*). Sodann geht der Verfasser 2) von den Opferhandlungen aus welche nicht im Allerheiligsten, sondern ausserhalb desselben, nicht vom Hohepriester, sondern von den Priestern geschehen (9, 6.), um die Darbringenden von levitischer Unreinigkeit zu säubern (9, 9. 10.). Dem entsprechend reinigt das Blut Christi, der mit seinem ewigen Geiste sich unbefleckt Gott darbrachte, unser Gewissen von den todten (fluchwürdigen) Werken, damit wir dem lebendigen und wahrhaftigen Gotte dienen (9, 14: *πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ*). D. h. der geopferte Christus war ein reines Opfer, und das was von ihm eigentlich dargebracht wurde oder womit der Geopferte vor Gott erschien (vgl. über *διὰ* die Worte: *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια*, das Blut und hier der Geist ist das was Christus den Weg zu Gott bahnt) war, wie oben sein Leib, sein ewiger Geist. Diese Verrichtung Christi hat für uns reinigende Kraft (vgl. *ῥαντίζουσα* V. 13 und *καθαριεῖ* V. 14.), sie ist anzusehen als ob sie an uns geschehen wäre; somit sind durch dieselbe auch wir *ἄμωμοι*, d. h. von dem Bewusstsein durch unfruchtbare und unwürdige Handlungen uns befleckt zu haben befreit, und, entsprechend dem *πνεῦμα αἰώνιον*, sowol fähig als aufgefordert mit reinem, aufrichtigem Gewissen und mit getrostem Muthe Gott, der unersiegbaren Quelle alles „Ewigen" und Vollkommenen, Gott bei dem nur Wahrheit Werth hat, weil er selbst wahrhaftig ist, zu dienen, selbst nur „Ewiges" und Vollkommenes zu thun, selbst nur in einem wahrheitliebenden „Geiste" zu wandeln. Hier sind es zwei Momente

welche die Wirksamkeit des Opfers Christi konstituiren, seine Reinheit (*ἄμωμον*), wie oben, und sein *πνεῦμα αἰώνιον.* Also nicht nur die subjektive Gesinnung aus welcher er sich hingab, sondern neben ihr auch die objektive Beschaffenheit des Hingegebenen macht das Opfer zu einem Reinigungsopfer. Demgemäss ist auch die Wirkung desselben für uns Menschen sowol eine subjektive, die Entlastung unseres Gewissens von dem Schuldbewusstsein, als auch eine objektive, sofern es die rechte Gesinnung gegen Gott und den rechten sittlichen Wandel in uns hervorbringt, uns sittlich vollkommen macht (zu *καθαριεῖ* — *ἀληθινῷ* ist zu vergleichen 10, 19. ff.: *ἔχοντες οὖν παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ — προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς — καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων*). Endlich geht der Verfassser 3) von der Idee des neuen Bundes aus, die er (8, 6. ff. 10, 15. ff.) zunächst aus den Propheten geschöpft hat, jedoch auch in dem von Moses bei der Stiftung des alten Bundes dargebrachten Opfer ausgedrückt findet (9, 15. ff.). Der neue Bund besteht nach den angeführten Stellen in den Verheissungen dass Gott der Sünden nicht mehr gedenken, sondern sie vergessen und Allen ein gnädiger Gott sein wolle. Diesem entsprechend besprengte Moses bei jener Stiftung das Volk mit reinigendem Blute, in Folge dessen demselben seine Sünden vergeben werden konnten (9, 19. ff.). Ausser dem sündigen Volke wurde jedoch auch das Gesetzbuch, das heilige Zelt und alle gottesdienstlichen Geräthe mit Blut besprengt und dadurch von der Befleckung (durch die Sünden der Priester und des Volkes) gereinigt (V. 19. 21. 22.). Eine zweite vorbildliche Andeutung desjenigen Opfers welches Sündenvergebung bewirkt oder des Bundesopfers findet der Verfasser (10, 11 — 18.) in den regelmässig wiederkehrenden Sündopfern des Hohepriesters (V. 11: *καὶ πᾶς μὲν ἀρχιερεὺς ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας, αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιελεῖν ἁμαρτίας.* vgl. V. 18: *ἄφεσις τούτων.*), wie denn auch nicht nur Moses (9, 15—22.), sondern auch der Hohepriester als Vermittler des alten Bundes betrachtet wird (7, 22. vgl. 8, 3 — 6.). Nach diesem Allen nun gestaltet sich das von Christus dargebrachte Opfer der Stiftung des neuen Bundes. Er weiht auf der einen Seite uns zu Vollkommenen und Heili-

gen, indem er durch sein Opfer die unter dem ersten Bunde begangenen Sünden vernichtet und zu unserm Heil vor Gott erscheint (9, 26: *ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ*, was nach dem Zusammenhange zugleich auf V. 15. ff., also auch auf die *διαθήκη καινή* zu beziehen ist; V. 15: *θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων*. 10, 12: *μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκές*. V. 14: *μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους*. 9, 24: *εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*), so dass wir die verheissene Sündenvergebung und Gnade Gottes erlangen (10, 15—18: *ἄφεσις κ. τ. λ.* 9, 15: *ὅπως — τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας*). Auf der andern Seite reinigt, wie oben Moses das heilige Zelt, so hier der geopferte Christus das Urbild des letzteren, den Himmel, der ohne Zweifel als durch die Sünden der Welt entweiht gedacht ist (9, 23: *ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας*). Hier nun ist die Versöhnung vollkommen objektiv. Wie die reinigende Kraft des Opfers Christi nicht blos auf die sündhaften Subjekte, sondern auch auf den Himmel selbst bezogen wird, so wird hier durch dasselbe nicht blos Befreiung vom bösen Gewissen, sondern auch Vergebung des Bösen, Vergessen der Sünden bei Gott, Gnade Gottes erwirkt. — Wir wollen diese drei im Bisherigen ausgeführten Momente der hohepriesterlichen Verrichtung Christi der Reihe nach in der wir sie behandelt, 1) Versöhnung, d. h. subjektive Beruhigung des Menschen über die Sünden die er begangen, Versöhnung mit sich selbst und der Stimme Gottes in seinem Innern; 2) Reinigung, diese Beruhigung zugleich gedacht mit dem realen Effekte dass der Mensch durch sie in ein freies und wahrhaftiges Verhältniss zu Gott zu treten befähigt und aufgefordert ist, und 3) Erlösung (vgl. 9, 15: *εἰς ἀπολύτρωσιν*) nennen, weil der neue Bund in der Herausreissung aus Schuld und Strafe besteht.

Es ist gezeigt worden, dass der Verfasser seine Theorie von der Verrichtung Christi auf die alttestamentlichen Ideen von Versöhnung, Reinigung und Erlösung gründet, dass er jene aus denselben Anschauungen wie diese hervorgehen lässt. Diese innige Verwandtschaft wird von ihm sogar noch weiter verfolgt, indem er a) aus alttestamentlichen

Reinigungsopfern die Möglichkeit dass auch das Opfer Christi ein reinigendes sein werde (9, 13. f.: εἰ γὰρ κ. τ. λ.), folgert. Er gesteht den Darbringungen der Priester wirklich die Kraft zu, levitische Unreinigkeiten hinwegzunehmen (s V. 9. 10. 13.), und schliesst, ebenso könne das Opfer Christi dasjenige rein machen für welches es gebracht worden, die συνείδησις. — b) die Nothwendigkeit einer Erlösung durch Blut beweist er auf Anlass der Erwähnung des Bundesopfers, freilich (vgl. Bleek z. d. St.) auf eine etwas unklare Weise, indem er die zwei Bedeutungen des Wortes διαθήκη, Testament und Vertrag, unter einander bringt. Wenn eine διαθήκη zu Stande kommen soll, so muss der διαθέμενος sterben; denn eine διαθήκη (d. h. ein Testament) gilt erst, wenn der διαθέμενος nicht mehr lebt (9, 16. f.). Diese Deduktion passt ganz auf Christus; denn durch seinen Tod lässt er seinen mit den Menschen geschlossenen Testamentsvertrag, nach welchem sie das ewige Leben „erben" (V. 15.) sollen, in Wirklichkeit treten. Allein V. 18 fährt nun der Verfasser fort: ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται κ. τ. λ. Hier bedeutet διαθήκη nicht Testamentsvertrag, zu dessen Vollzug der Eine der Kontrahirenden sterben muss, sondern Vertrag im gewöhnlichen Sinne, Uebereinkunft zweier Personen sich unter gewissen Bedingungen gegenseitig etwas zu leisten. Die Personen sind hier das Volk und Gott; der gnädige Urheber des Vertrages jedoch ist nur der Letztere, bei welchem natürlich an Sterben wie bei Christus nicht gedacht werden kann. Der Verfasser jedoch folgert aus dem was er in V. 16 und 17 aus der Bedeutung Testament als nothwendig für eine διαθήκη erwiesen hat nun (V. 18. ff.) auch, dass ebenso der erste Bund (am Berg Sinai V. 19.) unter Blutvergiessen gestiftet sei und fügt V. 22 bei dass er nach dem Gesetz überhaupt nicht ohne Letzteres vor sich gehe, Alles mit Blut gereinigt werde, was ihm abermals ein Beweis für die Nothwendigkeit eines geopferten Erlösers ist (V. 23 — 28.).

Zu diesen Betrachtungen, welche der Verfasser selbst über die Einheit des Opfers Christi mit den alttestamentlichen Sühnungen anstellt um seinen Lesern einen leidenden und sterbenden Messias von allen Seiten her und mit Aufwand aller möglichen Mittel begreiflich zu machen, kommen nun noch weitere, die sich uns aus der Zusammenfassung seiner Lehren ergeben. Das Zurückgehen auf die wichtigsten Versöhnungshandlungen des israelitischen Priesterthums und namentlich

des Hohepriesters selbst, welcher zwischen Gott und dem Volke nicht als stellvertretendes Opfer, sondern als der Reiniger des Volks und des Heiligthums und als der selbst reine Vertreter der Uebrigen mitten inne steht (9, 7. 10, 11. 7, 27. 5, 3.), hat es unserm Verfasser, der die Sünde als (subjektiv) drückende und (objektiv) verdammende Verunreinigung des Menschen ansieht, möglich gemacht, die Verrichtung Christi von dem Gesichtspunkt der *Reinigung* aus aufzufassen. Bei Paulus ist das Opfer Christi nicht ein reinigendes, sondern ein der Gerechtigkeit Gottes vor Aller Augen genugthuendes, die Sünden und ihre Strafe auf sich nehmendes und büssendes, stellvertretendes Opfer; auch die objektive Vernichtung der Macht der Sünde, wegen welcher es ein reinigendes Passahopfer genannt wird (1 Kor. 5, 7.), beruht auf der Stellvertretung, darauf dass Christus an der Stelle Aller gestorben ist (2 Kor. 5, 15.). Hier ist also Christus nicht ein die Sünden durch Blut von Opferthieren wegnehmender Hohepriester, welcher *zwischen* Gott *und* dem Opfer steht als der thätige, dieses vollziehende Vermittler, sondern das Opfer oder das Opferthier *selbst*, vermittelst dessen die Sühnung vollzogen wird, und daher kommt denn auch die schlechthinige Abhängigkeit und Passivität Christi bei dem ganzen Vorgang (2 Kor. 5, 21. Röm. 3, 25.). Anstatt der Stellvertretung macht nun unser Verfasser die Reinigung zu dem Moment in welchem die Wirksamkeit des Todes Christi liegt. Am Versöhnungstag (10, 1. ff.), bei den gewöhnlichen Opfern im heiligen Zelt (9, 9. 10. 13. 10, 11.) und bei der Bundesstiftung (9, 19—22), überall ist das Vermittelnde die Reinigung (ῥαντίζειν, καθαρίζειν, ἁγιάζειν, τελειοῦν). Ebenso ist Christus der zwischen Gott und Menschen stehende (μεσίτης 9, 15.), reine, aktive, selbst *opfernde* Hohepriester (9, 11. 14. 24. ff. 10, 5. ff. 12.), der selbst „ins Heiligthum eingeht“, selbst „eine Gabe für die Sünden darbringt“, selbst „durch Blut und seinen ewigen Geist vor das Angesicht Gottes kommt“. Durch diese Betrachtungsweise ist für den ewigen, über die Welt so hoch erhabenen Sohn Gottes eine aktivere, selbstständigere Stellung gewonnen, als er sie bei Paulus hatte (vgl. 1, 3.). Auf der andern Seite aber ist die Idee dass Christus der *Geopferte* ist durchaus nicht verloren gegangen, nur mit dem Unterschiede dass er als Hohepriester selbst sich opfert, nicht blos von der göttlichen Gerechtigkeit geopfert wird. Der Hohepriester des neuen Bundes gebraucht nicht Thiere, nicht fremdes Blut, sondern

seinen eigenen Leib und Geist, sein eigenes Blut um die Sünder und den entweihten Himmel zu besprengen, zu reinigen, von Neuem zu weihen (9, 12 — 14. 23. ff. 10, 5. ff.), Darbringer und Dargebrachtes sind bei ihm vollkommen Eines und Ebendasselbe, der Messias wird geopfert und ist doch nicht blos ein passives Opfer. Aus dem Bisherigen ergeben sich noch zwei weitere Abweichungen von Paulus. Die positiv reinigende, der Gewalt der Sünde ein Ziel setzende Macht des Todes Christi ruht bei diesem, wie wir oben bemerkten, auf der Stellvertretung, im Hebräerbrief dagegen auf der Reinheit und Geistigkeit des Reinigungsmittels, auf dem *καθαρίζον αἷμα Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ κ. τ. λ.* (9, 14.); zwischen den geopferten Christus und die im Menschen gewirkte Reinigung ist nicht ein Drittes, die Stellvertretung, eingeschoben, sondern Mittel und Wirkung sind eins, der geopferte Christus wirkt im Menschen Reinheit vom Bösen eben durch einen Akt der Reinigung. Sodann wird die Befreiung des Menschen von Schuld und Strafe auf ganz verschiedene Weise, nämlich nicht durch stellvertretende und genugthuende Abbüssung, sondern gleichfalls durch Reinigung unserer Person sowol (10, 14.) als des von uns entweihten Himmels (9, 23.) zu Stande gebracht; Christus nimmt nicht Strafe und Fluch auf sich um durch den Tod dafür zu büssen und dadurch erst sie zu vernichten, sondern er vernichtet unmittelbar durch sein reines und reinigendes Leiden und Sterben die Sünde und ihre Folgen. Bei Paulus ist überall die Stellvertretung, im Hebräerbrief überall die Reinigung das wirkende Mittelglied; bei Paulus hat die Stellvertretung mehrere, unabhängig neben einander stehende, aus einander fallende Folgen, die Erlösung von Schuld und Strafe, die Befreiung von dem Joch des Gesetzes und die Vernichtung der Macht der Sünde, im Hebräerbrief fängt die Reinigung bei der Sünde selbst an und vernichtet mit ihr auch Schuld und Strafe. Natürlich ist aber damit jenes Moment dass ein Anderer anstatt unserer etwas vollzieht das uns zu Gute kommt als ob wir es selbst gethan nicht untergegangen, die Reinigung sagt ja eben aus dass Christus was wir nicht vermochten durch Hingabe seiner Person für und an uns vollzogen hat; nur ist er eben nicht das passive Opfer dessen Wirkungen erst Gott auf Andere überträgt, sondern der Opfernde der in und mit dem Opfern seiner selbst sogleich und unmittelbar auch selbst für die Andern opfert. Ja

sogar das Moment des Aufsichnehmens der Sünden, welches der genugthuenden Stellvertretung wesentlich ist, fehlt in der Anschauung des Hebräerbriefes nicht; denn die Reinigung der Menschen von Sünden geschieht eben dadurch dass Christus die letztern *ἀναφέρει* (*εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας* 9, 28.), d. h. auf sich nimmt, mit ihnen belastet davon geht und so dieselben vernichtet (*χωρὶς ἁμαρτίας*), wie (V. 28.) der Mensch mit dem was er hienieden gethan belastet stirbt und dann ins Gericht kommt, wo entweder diese Last durch die Gnade Gottes von ihm weggenommen oder er selbst mit ihr von dem ewigen Feuer der vernichtenden Verdammniss verzehrt wird (vgl. 6, 2. 12, 29; besonders 10, 27.). Aber darum ist hier Christus nicht ein Opfer, welches sich bei seiner Beladung mit den Sünden Anderer passiv verhält und dem Tode überantwortet wird um durch Leiden dieselben abzubüssen; sondern er ist immer der Hohepriester welcher den Reinigungsakt eben durch jene Aufsichnahme des Unreinen vollzieht (*ὁ ἀμνός τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*). Wir sehen, durch den Begriff des Hohepriesters (vgl. *παράκλητος* 1 Joh. 2, 1.), durch die Idee der Reinigung (*τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας* 1 Joh. 1, 7.) hat der Hebräerbrief von der altpaulinischen leidenden Stellvertretung den Uebergang zu derjenigen Versöhnungslehre gefunden, welche bei Johannes vorliegt. Wie unser Verfasser Letzterem in der strengen Scheidung des *υἱός* von der Welt vorangeht, so ohne Zweifel auch in der Anschauung des sich selbst opfernden Mittlers. — Ein zweites, dem Hebräerbriefe gleichfalls dem alten Paulinismus gegenüber eigenthümliches Moment der Lehre von dem Werk Jesu ist, dass in Folge der Parallelisirung des Letzteien mit dem in das Allerheiligste (d. h. in den Ort wo Gott wohnt) eingehenden Hohepriester des alten Testaments sein Opfer nicht mit dem Akte des Sterbens am Kreuze, sondern erst mit dem Eintritt Jesu in den Himmel, mit seiner Erscheinung vor dem Angesichte Gottes beendigt ist. Der Hohepriester tödtet nicht blos die Opferthiere, sondern nimmt ihr Blut und geht damit durch den Vorhang in das innere Zelt (9, 7. 25.), wo die Herrlichkeit der Cherubim die heilige Lade beschattet (V. 5.); damit erst vollzieht er die Sühnung vollkommen. Ebenso übergibt Christus nicht blos seinen Leib denen die ihn kreuzigen, sondern dieser sein getödteter Leib oder das Blut das er vergossen, oder sein ewiger

Geist den er ausgehaucht bahnt ihm den Weg zu Gott, er durchschreitet damit die Himmel, erscheint damit vor dem Angesicht Gottes, und setzt sich zur Rechten der *μεγαλωσύνη*, auf den *θρόνος τῆς χάριτος*; damit erst ist sein hohepriesterliches Geschäft vollendet*) (9, 11. 12. 14. 24. 10, 12. 8, 1. 4, 14. 16.). Sein Opfer ist nicht blos ein Strafakt, den Gott hier unten auf Erden vollzieht, sondern auch die positive Seite des Opfers, dass es eine Darbringung an Gott selbst sein soll, ist in ihm vorhanden; es ist nicht blos eine Darstellung Christi in seinem Blute, der Getödtete ist nicht blos ein Sühnopfer welches Gott die Menschen erblicken lässt (Röm. 3, 25.), sondern er stellt sich Gott selbst dar, bringt vor Gott selbst eine versöhnende Gabe. Tod, Auferweckung und Erhebung in den Himmel fallen somit unzertrennlich in Eins zusammen; der Hebräerbrief gelangt von der Idee des *ἀρχιερεύς* aus zu demselben Resultate, welches dem vierten Evangelisten aus der des *λόγος* entspringt, dass die Opferung Christi die Rückkehr dahin ist wo er zuvor sich befand.

Nun erst liegt es uns ob, auch den Unterschied Christi von dem israelitischen Hohepriester, des neuen Opfers von dem alten anzugeben, wobei wir uns auf das oben in der Lehre von der Person Jesu und in der vom Gesetz Bemerkte zurückbeziehen. Das was Christus darbrachte ist nicht etwas von dem Darbringer selbst Verschiedenes, sondern sein eigenes Blut, der Vermittler des neuen Bundes hat nicht ein ausser ihm liegendes, immer wieder von Neuem

*) Ganz verkehrt ist es aber, wenn auf der andern Seite behauptet wird (Bleek zu 2, 17.), Christus sei erst im Himmel Hohepriester, nicht schon auf Erden, sein Tod sei die Inauguration zu dieser Würde. Davon steht nirgends etwas, im Gegentheil fängt Christus sein hohepriesterliches Geschäft mit der Darbringung seines Blutes an (9, 11 — 14. 26.), wie (V. 26. 7. 10, 1.) der Hohepriester durch das Blut das er ins Allerheiligste trägt nicht erst inaugurirt wird, sondern mit dem Hineintragen des Reinigungsmittels sein Geschäft am Versöhnungstage beginnt. Die Stellen 8, 4. 5, 9. 6, 19. 7, 26 sagen nur, dass Christus kein irdischer, menschlicher Hohepriester gewesen sei und kein irdisches, vergängliches Opfer dargebracht habe, und dass er selbst und sein Opfer erst mit seinem Eintritt in den Himmel vollendet worden sei.

herbeizuholendes Mittel, sondern sich selbst zum Opfern genommen, sich selbst, der wenn er einmal dargebracht ist für immer dargebracht bleibt (9, 25. f.: *οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν, ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ, ἐπεὶ ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται.* vgl. V. 12.), und ebenso hat er nicht mehrmals geopfert, wie der Hohepriester, der täglich opfert und auch am Versöhnungstage zuerst für seine eigenen, dann für des Volkes Sünden Blut darbringen, ja diesen Ritus alljährlich wiederholen muss, so dass die Gesühnten immer wieder von Neuem gesühnt und hiemit immer wieder erinnert werden, die Sünde sei noch nicht von ihnen genommen; sondern er hat sich einmal dargebracht und damit für immer die Sünde vernichtet, die Menschen von dem Bewusstsein ihrer Uebertretungen gereinigt, mit Einem Male die Versöhnung auf ewig vollbracht (9, 25—28. 7. 10, 11. f. 1—10. 9, 12: *εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος.*). Sodann ist das Mittel, durch welches er die Versöhnung bewerkstelligte, mit welchem er vor dem Gnadenthron erschien, nicht ein irdisches, d. h. ein sterbliches und vergängliches, wie das Blut der Opferthiere, sondern ein himmlisches, d. h. ein ewiges und unvergängliches, das nicht wieder verschwindet, das vielmehr durch seine Unvergänglichkeit auch das ewige Bestehen der vermittelst seiner vollbrachten Versöhnung sichert, nämlich sein Fleisch und Blut, das von seinem ewigen Geiste und von der Allmacht Gottes stets lebendig erhalten wird (9, 12. 14. 12, 24: *αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ,* vgl. 11, 4. — 10, 19. ff.: *ἔχοντες παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τουτέστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.* 3, 20: *ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦν.* vgl. V. 11.), und aus demselben Grunde nicht ein äusserliches, das nur fleischliche Reinigung bewirken kann, sondern ein innerliches, sofern sein unbefleckter und ewiger, Gott geopferter Geist unser Gewissen von der Sündenlast reinigt und auch uns dem lebendigen Gotte zu treuen Dienern darbringt (10, 1. ff. 9, 14.), die Sühnung nicht am Körper, sondern auf dem Gebiete des Geistes vorgeht. Ferner ist der von Christus gestiftete und durch sein Blut besiegelte neue

Bund ein besserer als der alte, welcher von strengen Strafandrohungen begleitet war, er versichert vollkommene Vergebung der Sünden und ewiges Leben (10, 15—18. 8, 6. vgl. V. 7—12. 3, 7 bis 4, 8. 13, 20.) und hebt damit den alten vollständig auf (10, 9: *ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*. 8, 13: *ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*). Und wie das Mittel, so ist weiterhin auch der Ort wo Christus sein Opfer dargebracht ein ganz anderer als im alten Bunde. Dieser Ort ist nämlich nicht ein Opferlokal auf dieser vergänglichen Welt, sondern der Himmel selbst, er hat mit seinem Blute nicht den Vorhang zwischen einem irdischen Heiligen und Allerheiligsten, sondern den Vorhang gelüftet der bis jetzt Himmel und Erde, Gott und Mensch von einander schied, er bedient nicht ein mit Händen gemachtes, sondern das wahre von Gott selbst zubereitete Zelt, in welchem er ewig wohnt nachdem er in es eingegangen, er lässt auch den Vorhang nicht wieder fallen, sondern hält den Weg zu Gott einmal für immer offen; die durch ihn geschehene Versöhnung ist wie er selbst eine himmlische und göttliche, sie verwirklicht was die gesetzliche Versöhnungsanstalt andeutete und hebt mit dieser Verwirklichung dieselbe auf (9, 11: *Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν, διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, τουτέστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως κ. τ. λ.* V. 23. 24. 10, 1. 19. 20. V. 21: *καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*. 8, 1. f.: *τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος*. 6, 19. f.: *εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα*. 9, 8. 10, 20.). Endlich kommt der wesentliche Unterschied Christi von jedem menschlichen Hohepriester in Betracht. Seine Reinheit und Heiligkeit macht es ihm möglich mit einem einzigen Opfer alle Sünden zu vertilgen (7, 26. ff. 5, 1. ff.), seine mit der Hinwegnahme von dieser Welt für immer vollbrachte Trennung von dem Gebiete der Sünde und Versuchung sichert eben jene Reinheit und Heiligkeit und damit die ewige Gültigkeit seines Opfers (7, 26: *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*); seine ewige Lebenskraft und Lebendigkeit verbürgt das ewige Bestehen des von ihm gestifteten Bundes

(7, 16: *ὅς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.* V. 17—21. V. 22.), die ewige Fortdauer des Sohnes Gottes und sein ewiges Sitzen zur Rechten des Vaters beweist, dass auch sein Priesterthum nicht ein vergängliches ist, dass er vielmehr auf ewig die Menschen vor Gott vertritt, zu jeder Zeit Alle welche durch ihn Gott sich nahen retten kann (7, 24: *ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην.* V. 28: *υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον;* vgl. 10, 12. 13. 7, 25: *ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.* 5, 9.). Die Versöhnung ist dadurch auf ewig abgeschlossen und ein für allemal vorhanden, dass der Sohn Gottes die Stelle wieder einnimmt welche ihm vermöge dieser seiner Natur und Würde zukommt; seine Person befähigt ihn zu seinem Geschäft, und sein Geschäft ist ein göttliches, weil seine Person es zuvor schon ist (vgl. 1, 3. f.: *ὅς ὢν ἀπαύγασμα κ. τ. λ. καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. κ. τ. λ.*).*)

*) Die Versöhnungslehre des Hebräerbriefs ist im Obigen nach ihrer ganzen Breite auseinander gelegt worden, um eine Anschauung davon zu geben, in welcher Weise (vgl. S. 38. ff.) die Aufgabe, ein entwickeltes Bewusstsein über die absolute Bedeutung hervorzubringen, die dem Christenthum in seinem Verhältniss zum Judenthum zukommt, durch zwei auf jedem Punkte einander bedingende und vermittelnde, eine und dieselbe Reihe bildende Prozesse gelöst wurde, durch die innere Entwicklung des christlichen Dogma's und durch die Ausscheidung und Bekämpfung alles Nichtchristlichen. Die Versöhnungslehre unsers Briefes entwickelt sich eben auf der Basis der jüdischen und durch Scheidung des an dieser „Veralteten" von dem auch jetzt noch neu Bleibenden, das sie in sich trägt, wie umgekehrt die Abweichung und Bekämpfung des Mosaismus eben auf der Basis der vorliegenden christlichen Thatsache und vermittelst der Exposition ihres Gehalts vor sich geht. Natürlich ist aber das gegenseitige Verhältniss beider Faktoren nicht in allen Lehrbegriffen das gleiche, sondern gerade in dieser Beziehung findet von Paulus bis zu Johannes ein wesentlicher Fortschritt statt. So wird in unserm Briefe der

Es ist uns noch eine Wirkung des Todes Christi übrig, welche der Verfasser nicht aus dem Mosaismus geschöpft zu haben scheint und auch nicht mit demselben kombinirt, die Ueberwindung des Teufels welcher die Macht über den Tod hat, d. h. welchem die Gestorbenen unmittelbar anheimfallen. Der Verfasser berührt diesen Punkt nur ganz kurz (2, 14. f.) Der Teufel steht als Herr über Tod und Verdammniss dem Sohn Gottes als dem Herrn des Lebens (7, 16.), als dem Verleiher der ewigen Seligkeit (V. 24. f. 9, 15. 13, 20.) gegenüber. Wie es ein himmlisches Reich gibt, wo nur Leben und Seligkeit waltet (*πόλις θεοῦ ζῶντος, πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* 12, 22. 23.), so auch ein Reich des Todes, auf welches der Mensch nur mit Furcht und Zittern hinblicken kann (2, 15.); beide Reiche haben jedes einen persönlichen Herrscher. Den des zweiten überwindet Christus, indem er Alle welchen der Versöhnungstod zu gute kommt seiner Macht entzieht (vgl. V. 10. 5, 9.), so dass in diese ein Riss geschehen ist, der *διάβολος* sich nicht mehr den *τὸ κράτος ἔχοντα θανάτου* nennen kann. — Der Hebräerbrief unterschei-

Mosaismus wie er noch bestand zwar bekämpft, aber seine Grundideen (das Allerheiligste und der menschliche, versuchbare und leidende Hohepriester) sind auch die des Christenthums; der auf der einen, äussern Seite bekämpfte, negirte Faktor bleibt mit seiner andern, innern Seite ein positives und zwar wesentliches Moment des Christenthums. Bei Johannes aber sind auch die Grundideen des Mosaismus (*ὁ νόμος* 1, 17 ohne alle weitere Modifikationen) verlassen und für abgethan erklärt; der Mosaismus greift nicht mehr auch positiv, sondern einzig und allein negativ in die christliche Dogmenbildung ein, indem diese darauf hinzielt, gerade das Nichtmosaische als Wesen des Christenthums aufzustellen. Die Vergleichung Jesu mit dem Passahlamm und mit der Schlange in der Wüste und die übrige Symbolik des vierten Evangeliums, wohin namentlich auch die jerusalemischen Feste gehören, welche den äussern Rahmen für die Geschichtserzählung bilden (*πάσχα* 2, 13. vgl. V. 21. 3, 16; 6, 4. vgl. 33. 50—58. — *σκηνοπηγία* 7, 2. vgl. die Ausll. zu V. 37. ff. 8, 12), sind nichts für die joh. Dogmatik selbst positiv Wesentliches, sondern haben entweder nur den negativen Zweck, die Aufhebung des *νόμος* zu beweisen, oder den pädagogischen, den Juden vermittelnde Anknüpfungspunkte an das Christenthum zu geben (vgl. 3, 14. 6, 32. 7, 38. 19, 36. 37. 2, 20. f. 5, 46.).

det sich hier zwar noch weit von Johannes, bei welchem der Teufel das Gegenbild des Logos nicht als des Lebendigen und Lebenskräftigen, sondern als des Wahrhaftigen, Reinen und Heiligen, als des Stifters und Vertreters der absoluten Religion, mithin der Lügner und Sünder, der Fürst der gottentfremdeten Welt, der Mörder des Guten, der Stifter und Vertreter des Bösen überhaupt ist. Aber eben so sehr nähert er sich im Vergleich mit den altpaulinischen Briefen wiederum dem vierten Evangelisten, sofern auch bei ihm eine Gott und dem Sohn entgegengesetzte Sphäre des Daseins, das Reich des Todes, in die Spitze einer Persönlichkeit zusammengefasst ist, so dass die Wirksamkeit Christi auf Erden zum siegreichen Kampfe mit einem Widersacher wird. 1 Kor. 5, 5 ist etwas Aehnliches wol angedeutet, aber nirgends weiter ausgeführt und dogmatisch angewandt. Auch hier bestätigt sich uns was wir im Kolosser- und Epheserbrief fanden, dass die Entwicklung der Lehren vom Sohn und vom Teufel zugleich oder vielmehr Hand in Hand vor sich geht. Je grösser der Sohn, desto grösser auch der Teufel, und je grösser der Teufel, desto grösser auch der Sohn (vgl. 2 Kor. 4, 4. 2, 11. Eph. 3, 10. 1 Joh. 4, 4.); mit dem Erstarken des Christenthums nimmt auch die Erbitterung und die Unentschuldbarkeit seiner Feinde und hiemit wieder die Macht und das hohe Selbstbewusstsein des Christenthums zu. Theils allgemeinen Christenverfolgungen (vgl. Hebr. 12, 4 mit 1 Joh. 5, 19. 3, 13 bis 16. Joh. 16, 2. 3. 15, 16. ff. 16, 33. 17, 14. 15.), theils gefährlichem Umsichgreifen der Häresie (1 Joh. 2, 18. ff. 4, 1. 2 Joh. 7.), theils der höhern Ausbildung der religionsgeschichtlichen Gnosis überhaupt war es vorbehalten, den *ἄρχων τοῦ κόσμου* zur Gestaltung zu bringen.

d. Von dem Werke Christi, der Versöhnung, Reinigung und Erlösung, müssen wir nun wieder zu seiner Person zurückkehren, um zu sehen was für sie daraus erfolgt ist. Christus ist nicht blos für die Menschen *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ εἰς τὸν αἰῶνα, καινῆς διαθήκης μεσίτης* (*ἔγγυος*), *πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* oder (13, 20 ganz wie Joh. 10.) *ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας, ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὼ καὶ τελειωτής* (12, 2.), *ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν* (3, 1.) geworden, sondern er ist auch *διὰ παθη-*

μάτων τελειωθείς (5, 7—9. 2, 10.), διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένος (2, 9. vgl. 1, 8. 9.). Diese Herrlichkeit und Ehre beruht einerseits darauf dass er „sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat in der Höhe“ (1, 3. vgl. 7, 26. 8, 1.), wo er nun von seiner Arbeit ruht (etwa wie Gott nach der Erschaffung der Welt „von allen seinen Werken ausruhte“ 4, 4. 10.) und „wartet bis“ durch die Macht Gottes (vgl. δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα 2, 10.) „vollends alle seine Feinde (d. h. wol die Sünde und der Tod, vgl. 1 Kor. 15.) ihm unterworfen werden“ (10, 13. 2, 8.), so dass er endlich ohne mit der Sünde kämpfen (eigentlich: ohne dieselbe noch einmal auf sich nehmen) zu müssen wieder auf Erden erscheinen (9, 28: χωρὶς ἁμαρτίας) und so das Weltall, zu dessen Erben er von Gott bestimmt ist, wirklich in Besitz nehmen kann (vgl 1, 2.). Man muss hier fragen, warum wol der Hebräerbrief von Paulus abweiche, der Christum nach seiner Erhöhung thätig herrschen lässt, um alle feindlichen Gewalten selbst sich zu unterwerfen und dann die Herrschaft seinem Vater zu übergeben, so dass nicht der Sohn, sondern der Vater vor der Hand der Ruhende ist (1 Kor. 15, 20 — 28.). Die Antwort darauf ist, im Gegensatze zu dem israelitischen Hohepriester, welcher alljährlich und alltäglich immer wieder von Neuem „hinstehen“ (10, 11 ἕστηκεν) muss um Opfer darzubringen, lässt unser Verfasser den Sohn Gottes nach seinem einmaligen, ein für alle Male dargebrachten Opfer „sich niedersetzen“, ruhen, um auch damit den himmelweiten Unterschied der Beiden anschaulich zu machen (10, 11 — 14. 9, 25 — 28. 12. 8, 2.). Indess mag zu dieser Vorstellung noch ein anderer, wiewol verwandter, Grund mitgewirkt haben. Der Verfasser betrachtet das diesseitige Leben als ein Leben in Schwachheit, Leiden und mühevoller Arbeit (hierüber vergl. 12, 2. 3.), dessen baldiges Ende erwartet und ersehnt wird, und demgemäss das jenseitige als einen Zustand der Ruhe (4, 1. ff.), wofür er die Ruhe Gottes am siebenten Schöpfungstage zur Analogie anführt. Auch das Leben Jesu ist ein Leben in Schwachheit, in schweren Leiden und harter Arbeit gewesen; es ist somit ganz natürlich dass auch bei ihm, wie bei Gott und den Menschen, ein Zustand der Ruhe auf dasselbe folgt, weil ζωὴ αἰώνιος und κατάπαυσις einmal Wechselbegriffe sind, weil auch die Ruhe das Bild der Erhabenheit vervollständigt, in welcher das Wahre dem Unwahren, das Unsichtbare dem Sichtbaren, das Ewige dem Ver-

gänglichen gegenübersteht (vgl. 12, 27 τὰ μὴ σαλευόμενα. 11, 10 τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν). Andrerseits gehört zu der δόξα und τιμή des vollendeten Sohnes Gottes der Kreis der Versöhnten und Erlösten welchen er um sich gesammelt hat (2, 10.). Sie heissen seine πρόβατα (13, 20.) oder seine παιδία (2, 13. f.), υἱοί (V. 10.), auch ἀδελφοί (V. 11. 12.), weil die Menschen wie Christus von Gott stammen, von dem Einen der alle Dinge (V. 10.) und insbesondere den Geist des Menschen (12, 9: ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων) geschaffen hat. Man wird durch diese Bezeichnungen ganz an Johannes erinnert (vgl. Joh. 10, 1. ff. 13, 33. 20, 17.). Noch mehr aber ist diess der Fall, wenn man die Schriftstellen genauer betrachtet, aus welchen unser Verfasser dieselben entlehnt. Er sagt V 12. 13: λέγων Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε. Καὶ πάλιν Ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ. Καὶ πάλιν Ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός. Wer denkt hier nicht sogleich an das hohepriesterliche Gebet, diesen ὕμνος Jesu auf Gott inmitten seiner Gemeinde? namentlich an die Worte: ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου; νῦν δὲ πρός σε ἔρχομαι καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ, ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς; δόξασόν σου τὸν υἱόν, καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν κ. τ. λ.; σοὶ ἦσαν καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας. Ebenso entspricht dem πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα (V. 10.) Joh. 17, 10 καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς. Der Verfasser des Hebräerbriefs gibt sich, wie man aus der Anführung alttestamentlicher Stellen sieht, noch viele Mühe seinen Lesern ihr Sohnes- und Bruderverhältniss zu Christus zu beweisen, ein Verhältniss das Paulus (Röm. 8, 29.) wol auch bekannt ist, aber von ihm nirgends weiter ausgeführt wird, ohne Zweifel, weil es ihm hinter dem Verhältniss der Abhängigkeit und Unterordnung zurücktrat. Der Hebräerbrief ist somit unter den Briefen paulinischer Richtung derjenige welcher auch hier einen Schritt vorwärts gethan, den Grund zu der engen Beziehung des Erlösers und der Erlösten gelegt hat, die wir bei Johannes nach allen ihren Momenten entwickelt finden. Die Verwandtschaft der Worte des Verfassers und der von ihm ausgewählten Stellen der Schrift mit der Idee eines hohepriesterlichen Gebets überhaupt und mit einzelnen Theilen des johanneischen ist so augenfällig, dass man sich der Vermuthung nicht erwehren

kann, von Hebr. 2, 10—13 sei mittelbar oder unmittelbar der Anstoss zu Joh. 17 ausgegangen. Zudem steht die Verwandtschaft in diesem Punkte durchaus nicht vereinzelt da; wir haben ja bei der Lehre vom *υἱός* gesehen, dass im Unterschiede von den übrigen paul. Briefen der Hebräerbrief das innere Verhältniss des „Sohnes“ zum Vater hervorhebt und damit den joh. *μονογενής* vorbereitet.

Die enge Beziehung zwischen dem Sohne und den von ihm Erlösten gibt dem Verfasser zugleich Gelegenheit, dem Zwecke seines ganzen Schreibens gemäss einen Vorzug Christi vor Moses geltend zu machen. Moses war in seinem Hause, in der israelitischen Gemeinde, ein treuer Diener, aufgestellt zur glaubwürdigen Verkündigung alles Dessen was Gott ihm offenbaren wollte (3, 5.); Christus aber ist über uns gesetzt wie ein Sohn über sein Haus, über das Haus auf welches er dasselbe Anrecht hat wie sein Vater, d. h. er steht über uns wie der Vater selbst der es zubereitete; Moses gehört zum Hause, in das Haus als Diener, Christus steht über dem Haus in gleicher Ehre wie der Erbauer und Eigenthümer (V. 6. 3. 4.). Deswegen vermittelt er namentlich das Gebet der Gläubigen an Gott (13, 15.) und bleibt überhaupt ewig der welcher alles Gute für sie und in ihnen wirkt (V. 21.).

8. Bei Johannes tritt an die Stelle des Logos der Paraklet, um jenen auf ewig der Gemeinde zu ersetzen und durch fortwährende neue Offenbarungen sie im Verbande mit Gott zu erhalten. Hier nun bricht die Analogie zwischen unserm Briefe und dem vierten Evangelium wieder ab; auch hier bestätigt es sich dass die johanneische Lehre vom Geist eine ganz einzige, nirgends sonst im neuen Testament vorhandene ist. Denn der Hebräerbrief bleibt bei der altpaulinischen, nicht weiter entwickelten Geistesmittheilung stehen. Demungeachtet trägt aber die Behandlung auch dieses Gegenstandes die eigenthümliche Färbung des ganzen Briefs an sich.

Die Mittheilung des Geistes besteht ihm in *πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ θέλησιν* (2, 4. vgl. 1, 1.). D. h. der Geist hat noch keine feste und bleibende Konsistenz gewonnen, so dass er ein für allemal in der christlichen Gemeinde vorhanden wäre, sondern so oft Gott will und nur in dem einzelnen Falle da es ihm wolgefällt wird die Gabe des heiligen Geistes mitgetheilt. Gott setzt ihn nicht als ein ewig strömendes Lebensprinzip, noch weniger

als eine eigene Persönlichkeit aus sich heraus, sondern hält ihn in sich und lässt ihn nur nach Belieben auf kürzere oder längere Zeit Diesem oder Jenem zu Theil werden. Die Kausalität Gottes geht zwar durch jene Heraussetzung, wie wir sie in dem joh. Paraklet vor uns haben, nicht verloren; aber sie wirkt dann durch eine zweite konkrete Gestalt hindurch, sie wirkt nicht mehr unmittelbar, und eben diess, Gott in jedem Augenblicke als die einzig und allein wirkende Kausalität anzuschauen, in Gott alles Sein verharren und was ausser ihm ist nur Erscheinung (*ἀπαύγασμα*) sein zu lassen, ist für unsern Verfasser vollkommen charakteristisch. Auch die übrigen Benennungen des Geistes erinnern an diese alleinige und unmittelbare Kausalität Gottes, nämlich *δωρεὰ ἐπουράνιος* (6, 4.), d. h. das Geschenk welches der Mensch nicht selbst sich verschaffen konnte, sondern wesentlich einem Andern zu danken hat und zwar dem über alles Irdische erhabenen Himmlischen, und *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* (10, 29.), dem hohnzusprechen der furchtbarste aller Frevel ist (V. 26. ff. 31.), weil man damit das ganz unverdiente Entgegenkommen Gottes verschmäht, nicht blos ungehorsam, sondern undankbar ist. Ebenso konsequent ergibt es sich aus der oben geschilderten Weltanschauung des Verfassers, dass er auf die *σημεῖα καὶ τέρατα καὶ ποικίλαι δυνάμεις*, welche in der christlichen Gemeinde geschehen, ein hohes Gewicht legt (2, 4. 6, 4.).

Diese Wunder und Kraftthaten bilden neben den „Austheilungen des heiligen Geistes" ein göttliches Zeugniss, welches zu der von den unmittelbaren Jüngern sicher überlieferten Lehre Jesu über das Heil hinzukommt (2, 3. f.: *ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη συνεπιμαρτυροῦντος θεοῦ σημείοις κ. τ. λ.*). Der Geist ist nur ein nebenhergehendes Zeugniss, nicht aber die Quelle der wahren Lehre; diese ist vielmehr die apostolische Ueberlieferung. Man könnte indess den Verfasser fragen, aus welcher Quelle seine eigenthümliche Theorie des Christenthums, z. B. die Lehre über Melchisedek, geflossen sei. Er sagt darüber blos, er wolle wenn Gott es gestatte seine Leser zu der *τελειότης*, zur vollkommenen Erkenntniss führen (6, 3.). Die Worte *ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός* gehen entweder unmittelbar auf den Verfasser selbst, so dass dieser sagen will: „wenn Gott mir selbst die rechte Einsicht gibt," oder (vgl. V. 4. ff.) auf die Leser mit dem

Sinne: „wenn Gott euch das *φέρεσθαι ἐπὶ τὴν τελειότητα* verleihen will, wenn er euch (vgl. besonders V. 9. ff.) würdig findet, durch den Geist der Erkenntniss euch seinen Segen zu meiner Belehrung zu geben." In beiden Fällen erhalten wir dadurch eine Anschauung was mit den *πνεύματος ἁγίου μερισμοὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* gemeint ist. Es kommt in jedem Augenblick (*ἐάν περ*) darauf an, ob Gott sich entschliesst die *δωρεὰ ἐπουράνιος* von sich ausgehen zu lassen; nur wenn diess geschieht, kann namentlich eine Belehrung über Heilswahrheiten gedeihlich sein. Ganz anders verhält es sich mit dem joh. *παράκλητος* oder *χρίσμα*, das stets in Allen vorhanden ist, dessen Ertheilung an das Ganze und an die Einzelnen nicht erst erwartet, sondern als längst auf immer geschehen vorausgesetzt wird, so dass der Belehrende selbst aus dem Geist heraus spricht und diesen als Quelle seiner Worte angibt und ebenso der Belehrte um das ihm Gesagte zu verstehen einfach auf den Geist den er schon besitzt verwiesen wird (1 Joh. 5, 6—8. 4, 2. 2, 20—27.), das *πνεῦμα* auch neben der Tradition eine selbstständige und sichere Quelle der Wahrheit ist (Joh. 15, 26. 27.). Hieran ist deutlich zu sehen, wie wichtig eine festere Konsistenz des Geistes für das christliche Bewusstsein in der jedesmaligen Gegenwart, wie gross der Fortschritt ist den Johannes in dieser Beziehung über das ganze übrige neue Testament hinaus gemacht hat.

9. Die Aneignung des Heils geschieht subjektiv durch die *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* und die *πίστις ἐπὶ θεόν*, objektiv aber ganz entsprechend durch Abwaschung mit reinem Wasser und durch die Mittheilung des heiligen Geistes (6, 1—4. 10, 23.). Mit *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* könnte das gemeint sein was sonst *βάπτισμα* genannt wird; es hat jedoch nach 6, 2 (*βαπτισμῶν διδαχήν*) *) den Anschein, als nehme der Verfasser auf eine bestehende Sitte sich wiederholt mit Wasser zu reinigen Rücksicht. Jeden-

*) Es ist unmöglich diese Worte mit Baumgarten-Crusius von jüdischen, durch spätere Tradition eingeführten Abwaschungen oder mit Bleek von jüdischen Lustrationen nebst der christlichen und johanneischen Taufe, über deren Unterschied die Leser sich noch nicht recht bewusst waren, zu verstehen. Denn nach dem Zusammenhange gehört auch die *διδαχὴ βαπτισμῶν* zu dem *θεμέλιον*, zu dem *τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος*.

falls entspricht das λούσασθαι der μετάνοια (vgl. 10, 22. f.: προσερχώμεθα οὖν — ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ). μετάνοια hat der Verfasser mit den Synoptikern gemein; allein nach der eben angeführten Stelle scheint auch sie schon im Hinblick auf den reinigenden Tod Christi (vgl. 9, 14.) zu geschehen. Ganz eigenthümlich aber ist der Begriff des Glaubens, den der Verfasser ausführlich entwickelt, ohne Zweifel um ihn seinen judenchristlichen (antipaulinischen) Lesern von einer neuen Seite anschaulich und annehmlich zu machen.

a. Das Objekt des Glaubens ist das was gehofft, nicht gesehen wird (11, 1: ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). οὐ βλεπόμενα bedeutet nicht „was man nicht sehen kann, was seinem Wesen nach unsichtbar ist", sondern zunächst nur „was nicht gesehen wird, was man eben jetzt da man zum Glauben aufgefordert wird nicht sieht." ἐλπιζόμενα ist nicht allein das Zukünftige im Gegensatze gegen das Vergangene und Gegenwärtige — sonst würde die Definition auf Gott und Christus, welche ewig sind und von jeher da waren, namentlich aber auf die Erschaffung der Welt (V. 3.), auf dieses absolut Vergangene, nicht passen —, sondern was man hofft überhaupt, was man zu erreichen, z. B. auch was man erst in der Zukunft anzuschauen und zu erkennen hofft, wiewol es schon längst vorhanden sein kann. Ein ἐλπιζόμενων, οὐ βλεπόμενον ist jeder Gegenstand des Glaubens, er mag nun sonst beschaffen sein wie er will; von diesem und keinem andern Gesichtspunkt aus wird jedes Objekt betrachtet sofern es Gegenstand der πίστις sein soll. Ein ganz bezeichnendes Beispiel des Glaubens ist daher die Annahme, „die Welt sei durch das Wort Gottes geschaffen worden, so dass also das was gesehen wird, die Welt die wir jetzt vor uns haben, nicht aus einem φαινόμενον, aus irgend etwas äusserlich Erscheinendem geworden ist" (V. 3.); eine ἐλπιζομένων ὑπόστασις kann auch diese Annahme heissen, weil sie nur eine negative ist, noch keine nähere Anschauung des Hergangs gewährt, sondern diese erst noch zu erwarten steht. Denn nicht ohne Grund steht ἐλπιζομένων in V. 1 voran; es zeigt dass nicht ein Unsichtbares an sich, sondern blos ein bis jetzt noch nicht Sichtbares, aber einst wol zu Sehendes gemeint ist, dass die πίστις in das εἶδος überzugehen hofft. Das was nun Kap. 11 und 6, 2. 3, 7. ff. vor Allem gefordert wird und

alles Andere einschliesst, ist „zu glauben dass Gott ist und denen die ihn suchen ein Vergelter wird" (V. 6.). Diesen Satz mochten die Leser des Briefs am wenigsten bestreiten; um so passender erscheint es dass der Verfasser ihn vorangestellt hat, um die Nothwendigkeit des Glaubens zu beweisen. Die Worte *καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται* geben uns einen Aufschluss darüber warum 6, 2 die *μετάνοια* der *πίστις* vorangestellt wird. Das wesentliche Verhältniss in welchem Gott, „um dessen willen und durch den Alles ist," vor dem nichts Werth hat als was ihm und seinem Willen sich fügt (*οἱ ἐκζητοῦντες αὐτόν*), zum Menschen steht ist das des Vergelters ihrer Annäherung an ihn; dieses Verhältniss ergreift der Glaube. Daher kann derselbe nur stattfinden wenn man Gott schon sucht, wenn man der *νεκρὰ ἔργα,* die uns von dem *ζῶν καὶ ἀληθινός* (9, 14.) schlechthin scheiden, sich entschlagen hat (*μετάνοια*). Bei wem das Letztere noch gar nicht stattfindet, wer noch gar nicht daran denkt, Gott zu suchen, der ist des Glaubens noch gar nicht fähig, es gibt keinen Glauben ohne *μετάνοια,* der Glaube ist ja nicht blos eine zweifellose Annahme des Ungesehenen, sondern eine Zuversicht dessen was man hofft, d. h. er setzt das auf was er sich richtet in eine positive persönliche Beziehung zu sich, ist gegen das was er annimmt nicht gleichgültig, sondern denkt es zu erreichen, in Berührung mit ihm zu kommen. Den Glauben der *δαιμόνια ἃ πιστεύουσι καὶ φρίσσουσιν* (Jak. 2, 19.) würde der Verfasser des Hebräerbriefs gar nicht als eine *πίστις* in seinem Sinne anerkennen, weil ihm das Fürwahrhalten nicht das Einzige, sondern das positive Halten (*καρτερεῖν* 11, 27.) an dem für wahr Gehaltenen als an einem gehofften und gewünschten Besitz ebenso wesentlich ist. Nach ihm darf zwischen dem Fürwahrhalten (d. h. nicht leugnen können) und dem Uebrigen woran der Mensch als an sein Höchstes sich hängt, keine Kluft sein, so dass er das was er als existirend anerkennt dennoch hasst oder hinwegwünscht (*φρίσσει*), sondern der Glaube ist ihm eben das Vereinigtsein von Beidem, das Zusammenfliessen des ganzen Menschen (*συγκεκράσθαι* 4, 2.) mit dem Objekt, die Fixirung auf dasselbe gerade sofern man für seine Person ein gutes Schicksal will, die Ueberwindung der Furcht, der Gleichgültigkeit und des Hasses, welche eben vermittelst der *μετάνοια* geschieht. Paulus schrieb, weil er blos den Gegensatz der *ἔργα νόμου* vor sich hatte Röm. 10, 9. f.: *ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στό-*

ματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. In diesen Worten ist gegen den Satz *καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσιν* noch nicht vorgesehen; wol aber in der Definition Hebr. 11, 1. Wo eine *ὑποστολή* ist, wo der Mensch sich scheu zurückzieht vor dem was er glaubt (vgl. Bleek zu d. St.), da ist nach unserm Verfasser gar keine *πίστις* (10, 39.), die Instanz des Jakobus könnte gegen ihn gar nicht vorgebracht werden, da er jene Isolirung des Denkens und Wollens nicht zugibt, vielmehr gerade in die Einheit beider das Moment des Glaubens setzt. Auch das *δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ* (Röm. 4, 20.) ist ihm noch nicht genug; er verlangt nicht blos das Negative, dass man sich der Zweifel an Gottes Macht und Wahrhaftigkeit entschlage (11, 11. 19.), sondern das Positive dass man eben nichts Anderes zum Gegenstande seines Anschauens, Wünschens und Hoffens mache als Gott. Besonders deutlich wird diess durch V. 23 — 27. Der Glaube der Eltern des Moses, als sie ihr Kind vor Pharao verbargen, bestand darin dass sie sich vor diesem nicht fürchteten, der Glaube des Moses beim Auszug aus Aegypten gleichfalls, der Glaube als er es aufgab für einen Sohn der Tochter des Königs zu gelten darin dass er lieber mit dem Volke Gottes leiden als sündlichen Genusses sich freuen wollte; *τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν, ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν,* er sah von allem Andern „weg" nur auf Gott, auf den Vergelter, und hielt ihn fest trotz aller Versuchung. Wie die Aufmerksamkeit Bedingung des Hinschauens auf etwas ist, so das Aufgeben aller Furcht, Schwäche und aller andern Neigungen Voraussetzung des Glaubens. In dieser Beziehung stimmt der Hebräerbrief ganz mit Johannes überein; denn auch bei diesem kommt der Glaube erst durch das *λαμβάνειν, ἀκούειν, ἔρχεσθαι, ἀκολουθεῖν,* durch die völlige Hingabe an das Objekt als an das Höchste und Einzige zu Stande. Wie richtig auch der Glaube an den *μισθαποδότης θεός* eine *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* genannt wird, erfahren wir, wenn wir darauf sehen, worin die *μισθαποδοσία* (11, 26.) besteht. Darin nämlich dass Gott den Seinigen eine Stadt, eine Heimath bereitet hat, wo sie ewig wohnen sollen (11, 10: *τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν.* V. 14. 16: *πατρίδα ἐπουράνιον.* V. 16: *ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν*). Der Glaube an diese heisst ein *ἐκδέχεσθαι* (V. 10.), ja noch mehr,

ein ἰδεῖν καὶ ἀσπάσασθαι τὰς ἐπαγγελίας (V. 13.), ein sehnsuchts- und erwartungsvolles Begrüssen des von ferne Erblickten, ein ἐπιζητεῖν (V. 14.), ein ὀρέγεσθαι πατρίδος κρείττονος (V. 16.), ein Streben und Verlangen nach etwas Besserem als die Welt, ein ὁμολογεῖν ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς (V. 13.), also eine vollkommene Abkehr von Allem was ausser Gott noch vorhanden ist, die intensivste Richtung alles Wollens und Sinnens auf ihn. Ebenso bethätigt sich uns endlich die V. 1 gegebene Begriffsbestimmung, wenn wir die Gestalt betrachten welche der Glaube an Christus in unserm Briefe annimmt. Auf den ersten Anblick scheint das οὐ βλεπομένων und ἐλπιζομένων hier nicht recht zu passen, da Christus einmal sichtbar gewesen ist. Allein der Hebräerbrief setzt im Gegensatze gegen den israelitischen Hohepriester das Hauptmoment der Lehre von Christus eben darein dass er nach kurzem Verweilen auf Erden in den Himmel, in das Allerheiligste das nicht mit Händen gemacht ist eingegangen, zur Rechten Gottes versetzt ist (1, 3. 4, 14. 5, 9. 7, 28. 8, 1. 2. 9, 24. 10, 12. 12, 24. 13, 20.), sowie in die übermenschliche Natur seiner Person überhaupt 1, 2 bis 14.). Er hat weder gegen Doketismus noch gegen eine judaistische Leugnung der Menschwerdung Gottes zu kämpfen, wie Johannes, welcher ebendarum den Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, den λόγος σὰρξ γενόμενος zum Gegenstande des Glaubens macht, sondern gerade das Uebersinnliche, Uebermenschliche, Unsichtbare an Christus hebt er seinen Lesern gegenüber hervor, seine Gottheit und sein himmlisches Priesterthum. Das Kommen im Fleisch zieht er nur insofern in Betracht, als es die unumgängliche conditio sine qua non dieses himmlischen Priesterthums ist und mit der übermenschlichen Natur des Sohnes nicht in Widerspruch steht (2, 14. ff. 7 — 9.); das Positive auf das man hinsehen muss wenn man das Wesentliche an Christus erfassen, an ihn glauben will, ist eben das οὐ βλεπόμενον, sein ewiges Sein im Himmel, das ἐλπιζόμενον, seine Wiederkehr am Ende der Zeiten (10, 19. ff. 9, 28. 5, 9.). Indem so auf dem was an Christus Unsichtbares und zu Hoffendes ist, also auf dem was er mit Gott und dem Himmel gemein hat der Hauptnachdruck liegt, so tritt der Glaube an seine Person zurück —, es ist immer nur von der πίστις ἐπὶ θεόν die Rede. Bei Johannes ist es gerade umgekehrt; ihm ist der Glaube an Jesus Hauptsache, an das was wir ge-

hört, gesehen, mit unsern Händen betastet haben (1 Joh. 1, 1.). Der Hebräerbrief baut das ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς (ebd.), die göttliche, überweltliche Natur des Sohnes erst auf und fordert daher den Glauben an diese als einen Theil des Glaubens an den unsichtbaren Gott; bei Johannes steht das ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς längst fest als Voraussetzung auf welche nicht mehr besonders gedrungen werden muss, und nun kommt es darauf an, auch die Sichtbarkeit und Tastbarkeit desselben anzuerkennen, an das was den Sohn vom Vater unterscheidet (Joh. 1, 18.) zu glauben, das Göttliche, Ueberweltliche in der Welt wieder zu finden. Bei Paulus sind in Christus Gott und Mensch noch unmittelbar eins, es geht ihm gar nicht bei, dass man in ihm den Menschen oder den Sohn Gottes verkennen sollte, namentlich das Erstere nicht, für das Zweite führt allerdings auch er schon wenigstens dem Judenthum gegenüber den Beweis der Auferstehung an. Der Hebräerbrief geht in dieser Beziehung weiter, er wendet alle Mittel auf um Christus über Menschen und Engel ins Unendliche zu erheben; Johannes zieht ihn wieder von dieser Höhe herab und dringt darauf dass man die Menschheit nicht vergesse, wiewol auch er dem Judenthum gegenüber das Moment der Gottheit geltend macht, er führt auf gleiche Weise von Gott zum Menschen und vom Menschen zum Gott, und hat so die beiden Elemente des paulinischen Glaubens wieder bei einander. Der Glaube des Hebräerbriefs ist eine in gerader Linie fortgehende Bewegung des Menschen von sich selbst und der Welt hinweg in die unendliche Höhe und Weite des Himmels hinein; der Glaube des Johannes dagegen eine Bewegung im Kreise die zum Himmel aufsteigt um von da zur Erde wieder niederzusteigen, von da wieder in jenen sich zu erheben und sofort ins Unendliche, so dass Beide immer zumal festgehalten werden.

b. Nachdem wir uns über das Glaubensobjekt verständigt, können wir die spezifische Art und Weise der subjektiven Richtung und Stimmung des Geistes, welche im Glauben vorhanden ist, näher ins Auge fassen. Sie heisst (11, 1.) *ὑπόστασις*, d.h. (vgl. 2 Kor. 9, 4. 11, 17; s. Bleek zu Hebr. 3, 14.) Zuversicht, welche darin besteht dass man sich auf etwas verlässt, etwas als feste Grundlage weiss auf welcher man sicher stehen und weiter bauen kann, und *ἔλεγχος*, d. h. (vgl. Bleek zu 11, 1.) Ueberführung, Ueberführtsein von dem Dasein des Unsichtbaren, Anerkennung dass man genöthigt sei es anzunehmen, das Zugeben, Nichtleugnenkönnen und wollen, also jenes Negative (des Ja-

kobus), das aber durch das Positive der *ὑπόστασις* ergänzt wird. Das *συγκεκρᾶσθαι* (4, 2.) haben wir schon erwähnt. Der Mensch soll sich mit dem was er vernimmt vermischen, der Mensch und das Objekt gleichsam eine einzige Masse werden, deren integrirende Bestandtheile nicht getrennt werden können, es soll dem Menschen unmöglich sein von dem was er glaubt sich wieder loszureissen. Gerade je ferner das Objekt liegt, desto intensiver muss auch das Ergreifen desselben sein, damit es wirklich in uns hereinkomme, uns in Besitz nehme und uns nicht wieder verloren gehe. Dasselbe liegt zu Grunde, wenn 11, 27 gesagt wird: *τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν;* das Unsichtbare ist Gegenstand der *πίστις*, wenn der Mensch an ihm festhält als ob er es sähe, unmittelbar vor sich hätte, dieses *ὁρᾶν* aber ist eben möglich durch das *καρτερεῖν*, durch unverrückte Richtung des innern Auges auf den Gegenstand. Diese Richtung des Willens ist zugleich eine sehnsuchtsvolle, nach dem wirklichen Besitz verlangende, *ἐπιζητεῖν* und *ὀρέγεσθαι* (V. 14. 16. 13, 14.), eine erwartungsvolle, zum Voraus sich freuende, *ἀσπάζεσθαι* (V. 13. vgl. Joh. 8, 56 *ἀγαλλιᾶσθαι*, V. 42 *ἀγαπᾶν*), und eine hoffende, weil das Objekt ein *ἐλπιζόμενον* (V. 1.) ist, *ἐκδέχεσθαι* (V. 10.), *ἀπεκδέχεσθαι* (9, 28.). Die *πίστις* kann daher geradezu mit *ἐλπίς* vertauscht werden; man muss hoffen können (V. 1.) um zu glauben, auch von der Hoffnung gilt was sonst vom Glauben gesagt wird, *δι' ἐλπίδος ἐγγίζομεν τῷ θεῷ* (7, 19. 3, 6.). Die Hoffnung ist im Hebräerbrief nicht etwa blos etwas Tröstliches, Beruhigendes, das auf dem Glauben ruht, sondern diejenige Richtung und Stimmung des Geistes, welche dem Menschen zugemuthet wird, wenn er über das Materielle und Irdische hinauskommen und ein Höheres ergreifen, d. h. wenn er glauben will.

c. Die Folgen des Glaubens sind theils objektiv theils subjektiv. Der Glaube versetzt den Menschen nicht nur in das rechte Verhältniss zu Gott, sondern erhebt auch ihn selbst über sich und die Welt, über Unglück und Schwäche im Unglück, über Sünde und Versuchung, gerade wie das Opfer Christi nicht blos objektive Versöhnung und Erlösung, sondern zugleich eine Versöhnung des Menschen mit seinem eigenen Gewissen und eine Läuterung und Erhebung (wie wir es oben ausdrückten: Aufforderung und Befähigung) seiner ganzen Persönlichkeit zur Hingabe an den wahren und lebendigen Gott ist. Was zuerst

das Objektive betrifft, so wird 11, 6 gesagt: *χωρὶς πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι*. Gott allein ist der welcher wirklich ist, nichts ist um seiner selbst willen und durch seine eigene Kraft da (*δι' ὃν καὶ δι' οὗ τὰ πάντα*); was ausser Gott ist hat kein eigenes, kein für sich berechtigtes Bestehen, sondern ist blosse Erscheinung (*βλεπόμενον, φαινόμενον, σκιά, ὑπόδειγμα*), dessen Existenz eine gleichgültige ist und darum jeden Augenblick wieder aufhören kann (*σαλευόμενον*). Einen Werth, eine Berechtigung zur Existenz (*χάρις*), Erhaltung und Fortdauer kann somit was nicht Gott ist nur dadurch erhalten, dass es sich seiner selbst entäussert, an Gott sich hingibt und anklammert (*καρτερεῖ, συγκεράννυται*), also durch den Glauben. Durch diesen wird es daher als ein Solches anerkannt, um das Gott sich bekümmere, an dem er sich nicht schäme, das er vielmehr mit seinem freien Wolgefallen bedenke, ja sogar unter seine besondere Obhut und Gnade nehme (11, 2: *ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι*. V. 39: *οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως*. V. 16: *διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεός, θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν*. V. 7: *τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος*. V. 4: *δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος*. 10, 38: *ὁ δὲ δίκαιός μου*, d. h. der welchen Ich als einen Gerechten anerkenne, *ἐκ πίστεως ζήσεται, καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ*). Ohne Glauben geht der Mensch verloren, verfällt er der ewigen Verdammniss (10, 39: *ὑποστολὴ εἰς ἀπώλειαν*. 3, 18. 19. 4, 1. 2. 6. 10, 31: *φοβερὸν ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος*. 12, 29: *ὁ θεὸς πῦρ καταναλίσκον*); durch den Glauben aber erhält und rettet er sich, gelangt er zum Besitz des verheissenen ewigen Lebens (10, 39: *πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς*. 6, 12: *τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας*), welches Letztere auf christlichem Gebiete noch insbesondere durch das Halten an dem neuen, Sündenvergebung gewährenden Bunde vermittelt wird (7, 19—22. 3, 14. 4, 2. 3. 7—9. 10, 19—23. 29.). Die *δικαιοσύνη κατὰ πίστιν* hat im Hebräerbrief vermöge der ganzen Weltanschauung des Verfassers eine viel weiter greifende und tiefer gehende Bedeutung erhalten, als bei Paulus. Sie ist nicht nur Befreiung von Schuld und Strafe, sondern sie enthält diese zwar auch mit in sich, aber ist zugleich die Anerkennung des schwachen, vergänglichen, an sich gleichgültigen Geschöpfes als Gegenstand der Aufmerk-

samkeit, Fürsorge und Barmherzigkeit des Schöpfers, oder das was Paulus durch γιγνώσκειν ausdrückt (Gal. 4, 9. 1 Kor. 13, 12. 8, 3.). Durch den Glauben tritt der Mensch überhaupt erst in ein positives Verhältniss zu Gott, erlangt er überhaupt erst das Recht zu bestehen und zu leben*); ohne den Glauben kommt er blos als eines der vielen Dinge in Betracht welche Meteoren gleich eine Zeit lang gesehen werden, aber in Kurzem wieder vergehen, weil sie ohne eigentliche Realität, ohne innere Kraft sind sich als eigenes Dasein zu behaupten. Zu dem Bisherigen ist noch beizufügen, dass in Folge der δικαιοσύνη (μαρτυρία θεοῦ) κατὰ πίστιν der Mensch schon in diesem Leben einzelner Wolthaten und Gnadenerweisungen gewürdigt werden kann, wofür die in der Lehre vom alten Testamente angeführten Glaubensbeispiele zu vergleichen sind. — Ebenso wichtig und umfangreich sind aber auch die subjektiven Wirkungen des Glaubens. Da die πίστις nicht blos ein theoretisches Anerkennen, sondern wesentlich eine ὑπόστασις, ein καρτερεῖν, συγκεκράσθαι, ἀποβλέπειν, ἐπιζητεῖν, ὀρέγεσθαι, ἀσπάζεσθαι, ἐλπίζειν ist und eben durch die intensive Richtung alles Sinnens und Wollens auf Einen Punkt hin zu Stande kommt und selbst diese Richtung ist, so erzeugt sie unmittelbar durch sich selbst Alles was mit dieser intensiven Richtung gegeben ist; die Elemente welche den Glauben hervorgebracht und in ihm sich zur gedrungenen Einheit zusammengefasst haben können aus ihm mit erneuter Kraft wieder hervorgehen. Der Glaube führt auch in allen einzelnen Fällen des Lebens die Zuversicht mit sich dass Gott Alles recht mache (11, 8 — 10; vgl. besonders die Worte: καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται), dass er dem Menschen auch die grössten Opfer wieder ersetzen (V. 17 — 19.), dass er auch das im Augenblick Unwahrscheinliche zur Erfüllung bringen könne (V. 20 bis 22.), der Glaube erhebt über Furcht vor menschlicher Gewalt (V. 23. 27.), verleiht unerschütterlichen Muth unter den drohendsten Bedrängnissen (V. 28.), er wirkt alles wahrhaft Grosse was Menschen thun können in Krieg und Frieden, in Gefahren und Verfolgungen, in Nöthen und Drangsalen (V. 32 — 38.), er macht dem Menschen namentlich sündlichen Genuss verächtlich und gleichgültig, weil dieser gegen-

*) Vgl. auch Joh. 5, 44 τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ.

über dem ewigen Lohn unbedeutend erscheint (V. 25. 26.). Das rechte Thun (die guten Werke) ist also mit dem Glauben schon gegeben, die *πίστις* ist nur dann *πίστις*, wenn sie zugleich jenes erzeugt, und sie erzeugt es auch sicher und unfehlbar. Wir haben hier nichts Anderes als die *πίστις ἡ νικήσασα τὸν κόσμον*, die *πίστις* durch welche die *ἐντολαὶ θεοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν* (1 Joh. 5.), und lernen zugleich an der weitläufigen Auseinandersetzung unsers Verfassers, was unter jener Besiegung der Welt (vgl. Hebr. 11, 38.) zu verstehen sei. Der Glaube ist rückwärts und vorwärts die reine und absolute That: rückwärts die That der Fixirung des Geistes auf das wahrhaft Seiende, auf das in sich Kräftige und Lebendige, vorwärts die energische That der Verwirklichung der durch erstere gewonnenen, in sich aufgenommenen, mit sich verschmolzenen, überirdischen, göttlichen Kraft und Lebendigkeit in sich und in der Welt. Gegen diese *πίστις* gelten die Instanzen des Jakobus gar nicht, denn sie ist selbst *ἔργον*, selbst eine *πίστις*, die nicht nur zu Werken mit verhilft und durch Werke sich bewährt und vollendet (Jak. 2, 22: *βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*; vgl. Hebr. 11, 17 — 19.), sondern schon an sich ein Thun (*καρτερεῖν, ἀποβλέπειν κ. τ. λ.*) ist und ebendarum wo eine Gelegenheit zur Thätigkeit sich bietet auch handelt (V. 33. ff.: *οἳ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας, εἰργάσαντο δικαιοσύνην κ. τ. λ.*). Man kann sagen, durch den Glauben an Gott wird der Mensch selbst ein *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα*; denn er erhebt ihn zum ewigen Erben der wahren Welt und macht auf Erden Alles ihm dienstbar (über das Letztere vgl. 11, 29: *πίστει διέβησαν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς, ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν.* V. 30: *πίστει τὰ τείχη Ἱεριχὼ ἔπεσαν κυκλωθέντα ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας.* V. 33. ff.: *οἳ διὰ πίστεως — ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν, ἔφραξαν στόματα λεόντων, ἔσβεσαν δύναμιν πυρός, ἔφυγον στόματα μαχαίρας, ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας, ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ, παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων —, ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος*), und er befähigt ihn zu einem durch welchen alles Grosse und Gute geschieht, was sich nur immer denken lässt (vgl. die übrigen angeführten Stellen). Je erhabener das Jenseits ist, desto erhabener ist auch der Mensch wenn er es einmal ergriffen hat; der Glaube ist diese Verwirklichung des Jenseits im Diesseits. Bei Johannes ist diese Fülle und Energie der *πίστις* erhalten, und in das

prägnante *νενικηκέναι τὸν κόσμον* zusammengefasst; auch hier ist es wieder der Hebräerbrief der von Paulus zum vierten Evangelisten den Uebergang bildet. Paulus spricht allerdings aus dass den Christen Alles gehört (1 Kor. 3, 21. 22), dass sie über Alles weit obsiegen (Röm. 8, 37.), aber er nimmt dieses Bewusstsein noch nicht in die Spitze der *πίστις* zusammen, betrachtet diese nicht als die lebendige Macht die so Grosses aus sich erzeugt, sondern nennt dafür die stets hülfreiche Treue und Liebe Gottes und Christi; der bergeversetzende Glaube ist ihm nur ein einzelnes Charisma (1 Kor. 13, 2.).

d. Je trostloser und schrecklicher das Schicksal des Menschen ohne den Glauben, je wichtiger und werthvoller seine Folgen sind, je mehr Kraft und Concentration des Willens dazu gehört, den noch so fernen unsichtbaren Gegenstand an den er gewiesen wird unverrückt festzuhalten, desto eifriger führt der Verfasser seinen dem Glauben weniger geneigten (antipaulinischen) Lesern die Nothwendigkeit desselben zu Gemüthe, desto ausführlicher entwickelt er die Gesinnungen welche ihn stärken und bewahren können.

Der Hebräerbrief ist durch die Strenge bekannt, womit er jeden Abfall von der erkannten Wahrheit für unwiderruflich und unrettbar zur Verdammniss führend erklärt. Er beruft sich für dieselbe 1) auf die Strenge des mosaischen Gesetzes — wieder ein Beweis, wie ihm die alttestamentlichen Ideen überall noch als das Maassgebende gelten; bei Johannes ist von dieser Berufung nicht eine Spur mehr —, 2) auf das Wesen Gottes, hauptsächlich jedoch auf das was er im alten Bunde darüber geoffenbart hat, so dass diese beiden Punkte fast ganz zusammenfallen, 3) auf andere allgemeine Gesichtspunkte. Da die Ausdrücke mit welchen der Verfasser den Abfall bezeichnet für seinen oben ausgeführten Begriff des Glaubens besonders bezeichnend sind, so setzen wir die betreffenden Stellen so weit es möglich ist selbst her. 1) 2, 1. ff.: *διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν* (daran halten) *τοῖς ἀκουσθεῖσι, μή ποτε παραρυῶμεν* (nicht von dem Hoffnungsstrande weggeschwemmt werden). *εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* (das Gesetz) *ἐγένετο βέβαιος καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν, πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας.* 1) und 2) 10, 26. ff.: *ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, φοβερὰ*

δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους. ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως χωρὶς οἰκτιρμῶν ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν ἀποθνήσκει· πόσῳ, δοκεῖτε, χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας (wer den Erhabenen in den Staub treten will) καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας; οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα· Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος. Καὶ πάλιν· Κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ. φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος (in dieser Stelle scheint nicht der Unglaube oder falsche Glaube an sich, sondern Handlungen welche aus ihm hervorgehen und ihn beweisen, ἁμαρτίαι, gemeint zu sein, wie die Trennung von der Gemeinde (V. 27.). 2) 12, 15. ff.: μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ δι' αὐτῆς μιανθῶσιν οἱ πολλοὶ (der Abfall ist um so frevelhafter, weil er auch Andere verführen kann), μή τις πόρνος (sich an andere Dinge hängend als an das Eine, dem er Treue schuldig ist; später ein häufiger Ketzername) ἢ βέβηλος (das Heilige entweihend) ὡς Ἠσαῦ, ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ. ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν (man sieht, die alttestamentliche Härte wurzelt bei unserm Verfasser so tief, dass er sich nicht leicht rühren lässt, — ein Beweis wie lange auch der Paulinismus vom Judenthum als der wahren Religion nicht loskam). 2) 3, 8. ff.: μὴ σκληρύνητε (auf sich beharren statt dem Höhern sich hinzugeben) τὰς καρδίας ὑμῶν κ. τ. λ. βλέπετε μήποτε ἔσται ἔν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος κ. τ. λ., ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἐξ ὑμῶν τις ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας (durch den Trug der Sünde, welche uns von der Wahrheit entfernt und uns um unser eignes Heil bringt) κ. τ. λ. 3) 6, 4. ff.: ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος καὶ παραπεσόντας (daneben fallen, von dem Einen was Gegenstand der Aufmerksamkeit sein soll abkommen) πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας· γῆ γὰρ κ. τ. λ. Diese Stelle führt gegen den Unglauben an, einmal dass überhaupt Un-

fruchtbarkeit das woran sie sich findet des ferneren Bestehens unwürdig mache, sodann dass diess Letztere insbesondere denen drohe, bei welchen die Theilnahme am Himmlischen selbst, die Erfahrung von den übernatürlichen Gnadenwirkungen des Christenthums, der Genuss des gnadenreichen Wortes Gottes, dieser Vorschmack der himmlischen Seligkeit — hier kommt dem Verfasser seine Anschauung des Christenthums als *αἰὼν μέλλων* oder die Hereinversetzung der Zukunft in die Gegenwart sehr zu statten — nichts gefruchtet habe, dass daher für sie, weil der Kreuzestod Christi bei ihnen seinen Zweck nicht erreicht hat, wenn sie Gnade finden sollten der Sohn Gottes noch einmal gekreuzigt werden müsste, was ein vermessenes Verlangen wäre (*ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς*, d. h. ihnen die es doch gar nicht verdienen.).

Um diesen furchtbaren Folgen des Unglaubens zu entgehen, fordert der Verfasser angelegentlich dazu auf, *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατασχεῖν* (3, 14.), *κατέχειν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ* (10, 23.), *κρατεῖν τῆς ὁμολογίας* (4, 14.), *ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος, ἄχρι τέλους, ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε, μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας* (6, 11. 12.). Der Glaube fällt sonach auch mit der *μακροθυμία* zusammen, weil er seine Kraft insbesondere dadurch zu bewähren hat, dass er durch die Ferne und den immer noch zögernden Eintritt seines Gegenstandes, des Jenseits, sich nicht irre machen lässt. Ebenso tritt das Moment des getrosten Vertrauens, das in ihm liegt, besonders heraus als *παῤῥησία* 10, 19. 35. 3, 6. 4, 16.). Sie ist zwar ein freudiges Bewusstsein alles des Grossen was Gott den Menschen im Christenthum gewährt (*χαρά* 10, 34. *καύχημα* 3, 6.); aber um sie sich zu erhalten ist die *ὑπομονή*, Geduld oder Standhaftigkeit im Dulden nothwendig (10, 36.), für welche (12, 2. ff.) Jesus als Vorbild aufgestellt wird. Hier liegen der Hebräerbrief und Johannes wieder gar weit auseinander. Man sieht aus manchen Stellen sehr deutlich, dass auch der Letztere an seinen Lesern gar Vieles auszusetzen hatte (1 Joh. 1, 6. ff. 2, 7. ff. 15. ff. 28. f. 3, 3. ff. 18. ff. 5, 9. ff.); allein er schlägt einen ganz andern Weg ein um sie zu ihrer Pflicht zurückzuführen, er hält ihnen vor was sie als Christen schon seien, welche übermenschliche Kraft und Würde das Be-

kenntniss Jesu ihnen ein für allemal gewährt habe und in jedem Augenblicke gewähre. Sie sind *ἰσχυροί, νενικηκότες τὸν κόσμον;* damit bedarf es nicht erst einer *μακροθυμία* und *ὑπομονή*. Das Unwahre und Unrechte erscheint dem Verfasser so gering und unbedeutend, dass er es einfach als nicht vorhanden ansieht (1 Joh. 3, 9. 5, 18: *οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*), es stört seine Ruhe nicht, er zieht gegen das ihm Missfällige nicht mit subjektiver Moral bittend und drohend zu Felde, sondern stellt ihm das Wahre und Rechte als das Ewige gegenüber, vor welchem jenes nach kurzer Dauer von selbst wieder verschwindet (2, 8. 17. 3, 14. f.). Dieses unerschütterlich ruhige Beharren auf sich selbst stellt der Verfasser des Hebräerbriefs weder seinen Lesern vor Augen noch hat er selbst es schon gewonnen; denn er hat zwar seinen Blick fest auf das Jenseits gerichtet (6, 19.), aber er ist eben damit noch aus sich heraus, noch nicht in sich zurückgekehrt, noch nicht der Gegenwart Gottes innerhalb seiner selbst sich bewusst (*θεὸς ἐν ἡμῖν μένει; ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα*), und mit diesem Insichsein fehlt ihm eben jene unerschütterlich ruhige Gleichheit des von Gott erfüllten Selbstbewusstseins mit sich.

10. Was das übrige subjektive Christenthum anbelangt, so wird ernstlich auf die Heiligung gedrungen (12, 14: *τὸν ἁγιασμὸν οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον* vgl. 1 Joh. 3, 2. 3.). Daneben aber finden sich 13, 21 die Worte: *ὁ θεὸς καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ, εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, αὐτὸς ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vgl. Phil. 2, 13.). Um diess zu verstehen, müssen wir auf den Versöhnungstod zurückgehen. Das Opfer Christi reinigte unser Gewissen von todten Werken *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ*, es weiht uns fortwährend (vgl. 10, 19—23.) zu aufrichtigen, ernstlichen und gute Früchte bringenden Dienern Gottes. Der Vorsatz sich zu heiligen entspringt (a. a. O.) eben allezeit aus jener von Gott geordneten Reinigung. — Dieses *λατρεύειν* muss wegen der Furchtbarkeit Gottes von Scheu und Furcht begleitet sein (*λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους· καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον* 12, 28. f. vgl. 10, 31.), wie auch der fortwährende

Dank für die grossen Verheissungen, der selbst wieder eine Quelle dieses gottgefälligen Dienens ist (13, 15: *δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τουτέστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* 12, 28: *βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν κ. τ. λ.*). Der Hebräerbrief kommt noch weniger als Paulus über das Verhältniss des Menschen zu Gott als dem „Herrn", dem man „dienen, danken, opfern", den man „scheuen und fürchten" muss, hinaus; Gott steht immer noch drüben als eine furchtbare Macht, die uns zu verzehren droht, statt wie bei Johannes herüberzukommen, in uns zu sein und uns in sich zu tragen. Die Erhabenheit ist der Grundzug der Weltanschauung unsres Verfassers; aber diess ist eben die andere Seite der Erhabenheit, dass sie in einer abstrakten Geschiedenheit von dem was nicht sie selbst ist besteht und so zum Voraus alles konkrete Zusammengehen mit einem Andern unmöglich macht.

Die Liebe wird auch in unserm Briefe lebhaft hervorgehoben; aber sie erscheint nur als ein Gott besonders wolgefälliges gutes Werk, weil sie ein „Opfer", ein Hergeben von dem Eigenen ist (6, 10: *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός, ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες.* 13, 16: *τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός*), ganz übereinstimmend mit dem übrigen Verhältniss des Menschen zu Gott.

Die Hoffnung ist ein wesentliches Moment des Glaubens (*πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις*), der Glaube ist selbst ein hoffender, weil sein Objekt ihm nicht unmittelbar gegenwärtig ist. Eben so sehr aber ist die Hoffnung auch wieder eine Gemüthsstimmung die für sich betrachtet werden muss, nämlich die bestimmtere fortwährende Erwartung des Aktes der Vereinigung mit dem geglaubten, als wahr angenommenen Gegenstande. Diese Hoffnung auf den baldigen Eintritt des Jenseits ist in unserm Briefe als wesentliche Christenpflicht gefordert; man muss hoffen können und wollen um ein Christ zu sein (3, 6. 6, 11: *ἐπιθυμοῦμεν δὲ ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους.* 9, 28. 10, 23.). Der Grund dafür ist dass wir (13, 14.) *οὐκ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.* Nicht blos die Nähe der Parusie (10, 25: *τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζου-*

σαν τὴν ἡμέραν. V. 37: ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ) ist Ursache dass die ἐλπίς so sehr hervorgehoben wird; sondern Beides, Nähe des Weltendes und Verweisung auf das Hoffen und Warten, ruht auf der ganzen Kap. 11. 13, 14 ausgesprochenen Weltansicht des Verfassers; er hat die schon altpaulinische Bedeutung der ἐλπίς noch gesteigert und zugleich systematisch begründet durch seine Anschauung der Welt als eines wesenlosen Scheines, der jeden Augenblick der Auflösung entgegensieht (12, 27: δηλοῖ τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα), der Hebräerbrief ist der entschiedenste Vertreter derselben im neuen Testament. Sie ist ihm nicht ein Gefühl neben andern, das etwa eine nicht ganz zu erreichende Befriedigung des Geistes im Diesseitigen auf eine bequeme Weise ergänzen muss, sondern sie ist das was dem Menschen einzig und allein einen Halt gibt, ohne was es kein Glück und keine Stärkung zum Dienste Gottes für ihn gäbe (3, 18. ff. ἵνα-ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος, ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆν τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς). Wol ist das Christenthum schon eine οἰκουμένη μέλλουσα mitten in der gegenwärtigen Welt (2, 5.), ein αἰὼν μέλλων mitten in dem αἰὼν οὗτος (6, 5.), eine Welt wo der Sohn Gottes herrscht (2, 6. ff.), wo der Mensch die beseligenden Worte der Verheissung vernimmt und göttliche Kraftwirkungen zu sehen bekommt, wo ihm durch die himmlische Gabe des heiligen Geistes ein neues Licht über Gott und sich selbst aufgeht (6, 5. 6.); aber all diese Herrlichkeit ist nicht (wie bei Johannes) dazu da, genossen und lebendig empfunden zu werden, den ihrer Gewürdigten alle menschliche Schwäche, alles Endliche und Vergängliche über dem Besitz des Ewigen vergessen zu lassen, sondern zur Erinnerung dass das Ende der Dinge nahe (1, 1. 9, 26 bis 28.) und alles Denken und Sinnen dieser Auflösung der gegenwärtigen Ordnung zuzuwenden sei (Phil. 3, 20.).

11. In diesem Leben ist es somit dem Menschen keinen Augenblick vergönnt in sich zurückzukehren, der Versöhnung mit Gott als ewigen Besitzes in Ruhe sich zu erfreuen; diese Ruhe wird ihm vielmehr erst im Jenseits. Das Leben auf Erden ist nichts als die fortwährende, angestrengte Hinrichtung des Blicks auf das Himmli-

sche, die mühevolle Geduld des Erwartens, die eifrige Arbeit des Ausharrens, das unermüdete Streben nach Fortschritt in der Heiligung, der nie gelöschte Durst nach etwas Besserem: wenn das Ende kommt, wird diess Alles mit Einem Schlag aufhören, das Angefangene sich vollenden, das Unvollkommene vollkommen, das Gesuchte gefunden, Geduld und Eifer belohnt werden, das rastlose Streben in die ewige Feier des Ruhetages sich auflösen (4, 3: *εἰσερχόμεθα εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες.* V. 9: *ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ.* V. 10: *ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ.* 11, 40 *τελειοῦσθαι*). Bis dahin ist Alles rastlose Bewegung, dann wird eine plötzliche Stille eintreten (12, 27.); bis jetzt ist nichts da als eine Masse wesenloser, fort und fort sich verdrängender, ohne Grund und Boden vorübereilender „Erscheinungen"; einst aber wird die Stimme des Allmächtigen ihnen den letzten Stoss geben, sie hinwegschleudern und hinfort nur die wesenhafte, ewig sich gleiche, auf festem Grunde ruhende Welt bestehen lassen (ebd. vgl. 11, 10: *τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν*). Die Gerechten werden sich in diese sammeln (12, 23.), von Christus aus dieser Welt abgeholt (9, 28.); die Ungehorsamen werden diesen nie erblicken (ebd. vgl. 12, 14.), sondern von Gott (dem *κριτὴς πάντων* 12, 23.) zur Rechenschaft gefordert und mit ewiger Strafe, mit der fortdauernden Qual der Vernichtung bedacht werden (10, 27: *φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως, καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους.* V. 31: *φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος.* 12, 29: *θεὸς πῦρ καταναλίσκον.* 6, 2: *κρῖμα αἰώνιον*). Gott ist die einzige Quelle und Macht des Seins (2, 12.); diess wird sich bei denen welche er als die Seinigen anerkannt hat dadurch bewähren, dass er ihnen ewiges Dasein, ewige Ruhe und Seligkeit gewährt; bei den Uebrigen aber dadurch dass er an ihnen, weil sie ihm entgegen sind, seine Macht gerade auf die entgegengesetzte Weise ausübt, fortwährend sie „verzehrt," ohne Aufhören das Mark des Lebens in ihnen zerstört und sie so in der ewigen Qual erhält vernichtet und doch nicht vernichtet zu werden, zu sterben und doch nicht zu sterben. Vom Tage der gerichtlichen Entscheidung an duldet das Wesen die Gleichgültigkeit oder Widersetzlichkeit der Erscheinung nicht weiter, sondern übt seine Gewalt über dieselbe durch ihre fortwährende Vernichtung. Denn mit unerschütterlicher

Konsequenz bleibt der Verfasser seiner Weltanschauung, die nur Gott als das Wesen, alles Andere als wesenlosen Schein betrachtet, bis zur äussersten Spitze getreu; oder vielmehr gerade am Ende, an dem was einst schlechthin geschehen soll, tritt, diese Weltanschauung unverhüllt und nach allen ihren Momenten entwickelt hervor. Die Eschatologie ist hier wie überall der sicherste und der deutlichste Ausdruck der Grundidee, welche den Lehrbegriff bestimmt und durchdringt.

Das Resultat aus unserer Betrachtung*) des Hebräerbriefs können wir in den Worten zusammenfassen, dass er zuerst die Transscendenz besonders entwickelt und zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen gestaltet hat. Er baut die ideale, himmlische, überirdische Wel

*) Keinem Briefe des neuen Testaments ist es in den bisherigen Schriften über biblische Theologie schlechter ergangen, keiner mehr zu kurz gekommen, als der Hebräerbrief. Was sol'te man auch, wenn einmal die Lehrbegriffe des Johannes, Paulus, Petrus und Jakobus als die vier in starrer Abgeschlossenheit neben einander stehenden Typen der apostolischen Lehre fixirt waren, was sollte man da mit dem Hebräerbrief anfangen? wo sollte man einen Raum für ihn ausfindig machen? Ihn mit Paulus zusammenzunehmen, ihn als gleichberechtigte Quelle der Lehre dieses Apostels anzusehen und zu behandeln schien wegen seines zweifelhaften Ursprungs und seiner ganz besondern Eigenthümlichkeit nach Inhalt und Form Vielen bedenklich, während Andere ihn zwar kritisch dem Apostel vindicirten, aber dogmatisch eine wirkliche, vollkommene Einfügung seiner Lehre in die paulinische weder selbst durchführten noch sonst zu veranlassen im Stande waren. Entfernte man ihn aber von den paul. Briefen soweit es möglich war, so verlor er neben jenen vier vollends alle Bedeutung und durfte sich dazu bequemen, bei gelegenen Veranlassungen zu einer nützlichen Erläuterung der Uebrigen herbeigeholt zu werden. Sein Recht widerfährt auch ihm nur, wenn man die geschichtlichen Winke an denen die neutestamentlichen Schriften so reich sind beachtet und darnach dieselben in eine Reihenfolge ordnet, welche sie selbst der Betrachtung vorschreiben. Der Hebräerbrief ist deswegen im Obigen mit besonderer Ausführlichkeit behandelt worden. Dass nur durch die historische Behandlungsweise der ganze Reichthum der neutestamentlichen Schriften ans Tageslicht gefördert werden kann, liegt namentlich an diesem Beispiele klar vor Augen.

auf, welche die Voraussetzung des joh. Lehrbegriffs ist; in ihm vollzieht sich die Entleerung der diesseitigen Welt von allem Gehalt, die Entäusserung an das Jenseits, von welcher Johannes als von der gegebenen Grundlage ausgeht. In den ältesten paulinischen Briefen ist diese Scheidung noch nicht durchgebildet. Die apriorische Grundidee ihrer Weltanschauung ist die Immanenz Gottes in der Welt und der Welt in Gott, diese ist Zweck und Ziel des Ganzen und wird am Ende auch erreicht. Obwol Gott von der Welt als der Unendliche, Unsichtbare, Vollkommene, als ihr Urheber und Herr wesentlich verschieden ist, so ist er doch in stetigem Einwirken auf sie begriffen, ja er kann unmittelbar in ihr erscheinen; Natur und Menschheit aber sind fortwährend sein Eben- und Abbild und der Vereinigung mit ihm fähig. Diese Vereinigung wird daher durch einen Vermittler zwischen Beiden erreicht, der von der Welt durchaus nicht geschieden, sondern eines der Weltwesen, nämlich der zweite, der wahre Mensch ist. Ebendamit dass er der wahre Mensch ist, ist er aber auch der unmittelbare Sohn Gottes, dessen vollkommenes Ebenbild. Oder von Seiten Gottes betrachtet, der Vermittler den er zwischen sich und die Welt hineinstellt; um die Vereinigung herbeizuführen soll kein Anderer als sein eigener Sohn, sein vollkommenes Ebenbild sein. Ist er aber dieses, so ist er ebendeswegen auch das höchste Weltwesen, der wahre Mensch, weil ja Natur und Menschheit selbst schon Ebenbild Gottes sind. Die Scheidung tritt daher, weil die Immanenz, nicht die Transscendenz, die Grundidee ist, blos im Verlaufe des Prozesses ein. Natur und Menschheit, obwol Gottes Ebenbilder, unterscheiden sich doch anfangs (sei es nun überhaupt oder durch den Fall Adam's) von ihm durch ihre Endlichkeit, Unvollkommenheit und Vergänglichkeit, welche ihnen in aller Schwere anhängen und erst weggeschafft werden müssen. Hier ist nun apriorische Voraussetzung dass die Welt ihre Vereinigung oder vollkommene Ebenbildlichkeit mit Gott nicht erreicht, bis alles Endliche und Vergängliche, alles Körperliche und Irdische wirklich von ihr entfernt ist, dass die Welt nicht in Gott und Gott nicht in der Welt sein kann, so lange dieser das Vergehen und der vergängliche Stoff noch anklebt. Daraus bildet sich nun der paulinische Dualismus zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen dieser und jener Welt; er ist ein Dualismus nicht des Wesens, sondern der Zeit und

des zeitlichen Zustandes. Vor Christus oder ehe eine Anstalt getroffen ist denselben aufzuheben ist er natürlich am grössten; die Gegenwart ist ein Zustand welcher durchaus verschwinden muss wenn der Zweck der Welt erreicht werden soll. Allein innerhalb dieses Zustandes (*αἰὼν οὗτος*) findet dennoch nicht eine absolute Scheidung Gottes und der Welt statt, diese ist vielmehr auch jetzt noch das Eben- und Abbild von jenem, dem Menschen ist sein *νοῦς*, sein *πνεῦμα*, sein *ἔσω ἄνθρωπος* gelassen, und er befindet sich daher nur in einem Zwiespalt der unvergänglichen und der vergänglichen Seite seines Wesens, in einem Zustande wo die letztere zwar weit überwiegt, die erstere aber doch nicht verloren, das Diesseits also nicht rein ans Jenseits entleert und entäussert ist, sondern immer noch jenseitige Elemente im Diesseits erhalten sind. Anders gestaltet sich das Verhältniss mit dem Eintritt des Vermittlers von Gott und Welt in diese. Die unvergängliche, gottebenbildliche Seite des Menschen wird nun die überwiegende, das *πνεῦμα* des Menschen mit dem *πνεῦμα θεοῦ* vermählt und so ein Leben in der Erkenntniss Gottes, in seiner Gnade und in göttlicher Kraft gestiftet. Allein nur überwiegend ist diese Seite; die andere, vergängliche (*σάρξ*), bleibt nicht nur, sondern sie macht eben durch dieses Bleiben die vollkommene Einigung des Menschen mit Gott, die befriedigende Erkenntniss, den persönlichen Verkehr mit dem Unendlichen, die Befreiung vom Kampf mit der Schwäche des endlichen Daseins unmöglich; auch hier bleibt ein Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch, der erst in der Zukunft gelöst wird, bleibt mithin der Dualismus zwischen *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων*. Der paulinische Dualismus ist also nirgends ein absoluter, sondern immer blos ein Dualismus von Zeiten und Zuständen; aber er bleibt ebendeswegen so lange die jetzige Welt dauert noch gar weit von der Lösung entfernt, im Diesseits ist keine absolute Vereinigung möglich. — Ganz dasselbe Verhältniss findet in den Briefen an die Kolosser und Epheser statt, da sie den Sohn und die Welt einander immanent sein lassen. — Der Hebräerbrief und Johannes dagegen bilden diese Weltanschauung in der Art weiter, dass jener den Dualismus zwischen Gott und Welt als einen wesentlichen (nicht blos zeitlichen) und absoluten fasst, dieser aber von dem absoluten Dualismus aus eine absolute (durch keinen Zwiespalt mehr gestörte) Versöhnung hervorgehen lässt. Der Hebräerbrief fasst den Dualismus zwischen

Gott und Welt als einen wesentlichen und absoluten, d. h. Gott oder das Jenseits ist das Einzige dem in Wahrheit Realität zukommt, auf dieser Seite liegt alles Sein und aller Gehalt, das Diesseits ist jenem gegenüber eine blosse Erscheinung, es ist zwar von Gott hervorgebracht, aber nicht um stufenweise verklärt und so endlich mit ihm zu gegenseitigem Ineinandersein vereinigt zu werden, sondern es ist zum Untergange bestimmt. Wol hat Gott auch hier eine *πόλις*, eine für ihn bestimmte Welt, um sich, aber diess ist eine ganz andere Welt als die diesseitige; eben diese Hineinstellung der himmlischen Welt zwischen Gott und das Diesseits entzieht dem Letztern alle Berechtigung auf eigene Existenz, macht dass es einer andern Sphäre des Daseins schlechthin weichen muss. Die einzige Beziehung beider Welten ist, dass die niederere ein Schatten, d. h. nicht ein Eben- und Abbild, sondern ein für sich wesenloses und nur unvollkommen das Urbild abformendes Nachbild, ein schwaches, entferntes, gleichgültiges Scheinen der himmlischen Gebilde ist, so dass also diese Nachbildlichkeit nicht dazu bestimmt ist, dem Diesseits Realität und Gehalt zu sichern, sondern vielmehr nur alle positive Geltung ihm zu nehmen, wiewol sie allerdings auch die Möglichkeit eröffnet mit dem Jenseits irgend einmal wenigstens einen Berührungs- und Vereinigungspunkt zu gewinnen. Doch nicht blos Gott, die Ursache und Bedingung alles Seins, der Inhaber aller Lebenskraft und Lebendigkeit, die unendliche Macht welche stets bereit steht die Erscheinung wieder zu vernichten, dem Schein zu zeigen was er ist durch Auflösung und Verzehrung seiner, und nicht blos der Himmel mit seiner ewigen Stadt, der unerschütterlich durch alle Zeiten feststeht um endlich allein übrig zu bleiben von Allem was da ist, nicht blos diese lassen dem Diesseits keine Realität und keinen Gehalt übrig, sondern auch der Vermittler des Jenseits und Diesseits, der Sohn durch welchen das Letztere ans Licht des Tages hervorgerufen wurde und so lange es sichtbar bleiben soll darin erhalten wird, auch der Sohn ist jenem Zusammenhange mit ihm entnommen, die Welt ist ihm nicht mehr immanent und er nicht mehr der Welt, sie ist nicht mehr sein Ebenbild, er nicht mehr ihr erstes Individuum, sondern er ist ganz auf die Seite des Jenseits hinübergetreten, er gehört zu Gott und zum Himmel, nicht zur Erde und zu den Menschen. Wegen dieser wesentlichen und absoluten Transscendenz des Sohnes über die Welt geschieht auch die Vermittlung auf

eine ganz neue Art und Weise. Er geht auch ein ins diesseitige Dasein, weil diesem anders nicht zu helfen ist; aber er unterzieht sich ebendamit einer seinem ursprünglichen Wesen durchaus entgegengesetzten Daseinsform, er ist sobald er Fleisch und Blut angezogen nicht mehr Gott, sondern Mensch, nicht mehr über den Engeln, sondern unter ihnen, nicht mehr ewig vollendet, sondern selbst der Vollendung bedürftig, nicht mehr ein mächtiger Herrscher, sondern ein schwacher Diener des Allmächtigen, nicht mehr unberührt vom Schicksal der Endlichkeit, sondern schmerzesfähig, versuchbar und leidend; denn anders gestattet es der absolute Dualismus zwischen Allem was hüben und Allem was drüben ist in keiner Weise. Ebenso ist die Vermittlung die er vollbringt aus demselben Grunde weder eine Verklärung des Diesseits ins Jenseits noch eine Offenbarung und Darstellung des Jenseits im Diesseits, sondern sie besteht vielmehr eben darin dass er durch den Tod das letztere wieder verlässt und in das erstere zurückgeht. Dieser Akt hat, weil der Vermittler selbst in alle Bedingungen des diesseitigen Daseins eingegangen war und nun aus ihnen heraus durch Gehorsam gegen Gott sich wieder zu Diesem erhoben hat, für das Diesseits die Bedeutung und Wirksamkeit, dass der Nichtigkeit und Schwäche desselben ungeachtet diejenigen welche den Tod des Vermittlers sich aneignen diesem in das Jenseits nachfolgen können, dass also ein Theil des diesseitigen Daseins von dem übrigen abgesondert und in den Himmel versetzt wird, während das Diesseits im Ganzen der ewigen Verwerfung und Vernichtung anheimfällt, zum Zeichen dass der Dualismus wesentlich und niemals aufzuheben ist. — Derselbe Dualismus ist nun die Voraussetzung des joh. Lehrbegriffs. Aus dem Diesseits ist aller Gehalt verschwunden, es ist eben nichts als das Nichtige und Vergängliche, das Unbedeutende und Geringfügige, das Geistverlassene und Verfinsterte. Alles Sein und Bestehen, alles Leben und alle Lebenskraft, alle Macht und Würde, aller Geist, alle Wahrheit und alles Licht sind ausser ihm in Gott und dem Logos. Darum ist es auch hier zur Vernichtung bestimmt, und es kann sich somit für den Menschen nur darum handeln, entweder an diesem allgemeinen Schicksale des Endlichen theilzunehmen oder aber dieser Stätte des Todes entrückt und ins Jenseits erhoben zu werden. Das Letztere ist nun der Zweck der Vermittlung welche der Logos über sich nimmt. Aber hier tritt der wesentliche Unter-

schied der joh. Anschauungsweise von der des Hebräerbriefs ein. Auf der einen Seite hat Johannes Gott ungeachtet seiner unendlichen Erhabenheit über die Welt als Geist, als das an Andere sich offenbarende, und als Liebe, als das sich hingebende und mittheilende absolute Subjekt bestimmt, und den *υἱός*, den schon der Hebräerbrief ins Jenseits erhoben hatte, konsequent von aller ihm doch noch anklebenden Endlichkeit gereinigt und ihn zu einem schlechthin göttlichen Wesen gemacht, welches alles Leidens a priori überhoben ist und auch durch ein etwaiges Eingehen ins Diesseits seine jenseitige Herrlichkeit nicht verlieren kann; auf der andern Seite ist eben in Folge jenes absoluten Dualismus das Diesseits ein so Unbedeutendes, Unmächtiges geworden, dass es dem in ihm erscheinenden Logos durchaus kein Hinderniss in den Weg stellen, ihm an seiner Göttlichkeit nichts nehmen, ihn nicht abhalten kann hier unten das Jenseits in seiner ganzen Erhabenheit und Fülle thatsächlich zu offenbaren. Daher wird die Erde während der Logos auf ihr verweilt ein Schauplatz auf welchem die himmlischen Mächte selbst gegenwärtig und wirksam sind, sie leiht ihnen den Stoff durch dessen wundervolle Handhabung sie sich bethätigen, Augen welche sie sehen, Ohren welche sie vernehmen. Zwar ist auf der Erde auch wiederum eine Reaktion gegen diese grosse Veränderung der Dinge vorhanden, der Fürst der Welt rafft alle seine Macht gegen den Sohn des Himmels zusammen, stiftet Verrath und Verschwörung gegen ihn an, und freut sich schon ihn ans Kreuz geschlagen und so seine Macht für immer vernichtet zu haben. Allein er hat sich vollkommen getäuscht, der Tod des Himmlischen war ja von Gott und ihm selbst schon längst beschlossen, damit das sündentilgende Blut des Heiligen vergossen werden und die ganze Welt durchströmen sollte um sie zu reinigen und zu versöhnen, damit der in ihm verschlossene Quell des Geistes aus seinem getödteten Leib hervorbrechen, die Geistverlassenen mit sich erfüllen, die Dürstenden sättigen, die Schwachen kräftigen könnte, damit das an ihn gebundene Leben sich von ihm losriesse und statt zuvor nur hoch über der Welt in einem Einzigen zu schweben nun jener eingesenkt, durch Speise und Trank Jedem mitgetheilt würde, welchen nach unsterblicher Nahrung hungerte. So ist was sonst als das schwerste Leiden, als die tiefste Erniedrigung erscheint hier nur ein Moment des göttlichen Prozesses durch welchen das Jenseits ins Diesseits herabsteigt und das-

selbe durchdringt um es zu sich zu erheben. Der Kreuzestod ist statt das Ende der Mittheilung des Jenseits an die Welt zu sein, vielmehr eben der Beginn und das Mittel zur allseitigen Vollendung und Verwirklichung dieser Mittheilung, gerade durch ihn fängt diese erst recht an, indem der ganze Gehalt welchen die Person des Logos in sich barg nun überall hin sich verbreitet und an seine Stelle ein zweiter göttlicher Vermittler, der *παράκλητος*, tritt, um ewig hienieden zu verweilen. Darum dauert auch nachdem die heilige Geschichte vorüber ist das Unvermögen des Diesseits dem Jenseitigen ein Hinderniss entgegenzusetzen fort, die Gläubigen wissen sich schlechthin erhaben über die Welt, über die Sünde und den Tod, es ist weder ein quälender Zwiespalt vorhanden zwischen Geist und Fleisch noch ein sehnender und hoffender Dualismus zwischen Gegenwart und Zukunft, sondern der Bekehrte ist „Geist" und vermag dadurch Alles was der Geist vermag, und er ist jeden Augenblick schon hier im Besitz und Genuss der Ewigkeit, und lebt schon hier im fortwährenden Verkehr mit dem Jenseits, da sogar der Vater zu ihm herabsteigt um bei ihm zu wohnen. Da auf diese Weise auf den absoluten Dualismus und vermittelst seiner eine absolute Versöhnung erfolgt ist, so bleibt nichts mehr übrig, als dass dieselbe noch um eine Stufe vollkommner werde durch Vernichtung des Diesseits und Erhebung der Versöhnten in das Jenseits, das schon längst ihr Eigenthum gewesen war. — Blicken wir von da auf Paulus zurück, so enthält dieser doch noch ein Moment, das im Hebräerbriefe verloren gegangen und auch bei Johannes nicht wieder herbeigezogen ist, dass nämlich die ganze Bewegung nicht bloss vom Jenseits, sondern auch vom Diesseits anfängt, dass Gott nicht nur einen Theil der Welt mit sich erfüllt und sodann zu sich heraufzieht, sondern die ganze Welt, Natur und die gesammte Menschheit, von Anfang an Ebenbild Gottes und zur Vereinigung mit ihm bestimmt ist, daher das Ende nicht in der Vernichtung des Diesseits, sondern in seiner Verklärung zum Jenseitigen besteht. Diese Idee auch von der Logoslehre aus durchzubilden blieb späteren Zeiten vorbehalten, indem von Irenäus, Tertullian und namentlich von Origenes die Welt als Ebenbild des Logos, als sein ewig von ihm in sich getragenes und hinwiederum ihn in sich tragendes Gebilde aufgefasst wurde, das zuletzt von ihm vollständig durchdrungen und damit zu ihm selbst und zu Gott verklärt und er-

hoben wird, so dass die ganze Bewegung in der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* endigt (wie 1 Kor. 15. Röm. 11. Kol. 1. Eph. 1.).

Die paulinische Idee dass die Welt Gottes Ebenbild und zur immanenten Einheit mit ihm bestimmt sei, lag zwar eigentlich schon im ersten Kapitel der Genesis angedeutet, trat aber im Verlaufe der Entwicklung des jüdischen Bewusstseins hinter der weiten Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Herr und Knecht fast ganz zurück, und scheint daher dem Apostel erst aus der neuen Anschauung der Dinge welche im Christenthum sich ihm eröffnete aufgegangen zu sein (s. Röm. 11, 33: *ὦ βάθος πλούτου κ. τ. λ.* 1 Kor. 8, 6: *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.* 3, 21. ff.: *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν, εἴτε κόσμος εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα, πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.* 11, 3: *παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.* Röm. 8, 16 — 25. Gal. 3, 26 — 29. 6, 15. 2 Kor. 5, 17: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά*). Der Dualismus zwischen *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων* dagegen und der Zwiespalt zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* gehört der jüdischen Weltanschauung an, wie die beiden dem Judenthum noch am nächsten stehenden Schriften des neuen Testaments, die Apokalypse und der Brief des Jakobus, sowie auch die Synoptiker, deutlich beweisen. Der Hebräerbrief aber hat gerade seine Hauptidee, die absolute Transscendenz, dem Judenthum zu verdanken; er gewinnt sie, indem er die dem letztern zu Grund liegende Erhabenheit Gottes in aller Schärfe und Konsequenz geltend macht. Ganz anders ist es im joh. Lehrbegriff. Der absolute Dualismus zwischen Gott und Welt, obwol im Hebräerbrief vorgebildet, entspringt im Bewusstsein des Johannes nicht mehr aus dem Mosaismus, sondern aus der lebhaften Anschauung der wesentlichen Verschiedenheit des Christenthums von allem Uebrigen in der Welt und namentlich eben vom Judenthum; die absolute Versöhnung aber hat vollends mit dem Judenthum nichts gemein, sondern sie geht ihm gerade aus der schlechthinigen Entgegensetzung gegen die jüdische Weltansicht hervor, welche die Erscheinung des Jenseits im Diesseits anzuerkennen sich beharrlich weigerte, wofür einfach auf die ganze Geschichtserzählung des vierten Evangeliums verwiesen werden muss.

In dem Bisherigen sind schon die einzelnen Lehren enthalten, welche Johannes von dem Verfasser des Hebräerbriefs wesentlich unterscheiden. Es sind die Auffassung Gottes als *πνεῦμα* und *ἀγάπη*, die höhere Steigerung der Würde des Sohnes durch die Anwendung der Idee des *λόγος* auf ihn, der göttliche Charakter (*δόξα*) und der positive Offenbarungsinhalt (*πλήρωμα*) seines Aufenthalts im Fleische, die Absonderung des *παράκλητος* von ihm, der gegenwärtige Besitz der *ζωὴ αἰώνιος*, die mystische Vereinigung mit Vater und Sohn, und ausserdem überhaupt die vollkommen durchgebildete Gnosis des vierten Evangelisten, wie wir sie in der Einleitung zu seinem Lehrbegriff geschildert haben.

Anhang.

Ueber den ersten Brief des Petrus.

In einem ganz eigenthümlichen Verhältnisse zum paul. und zum joh. Lehrbegriffe steht der erste Brief des Petrus. Dem johanneischen Lehrbegriffe ist er in manchen Zügen sehr ähnlich; mit dem paulinischen aber stimmt er in Diktion und Lehre so vollkommen überein, dass er ganz nur als eine der Entwicklungen angesehen werden kann, welche jener aus sich hat hervorgehen lassen. Wir wollen die Worte de Wette's in der vierten Auflage seiner Einleitung ins neue Testament (S. 317. f.) hersetzen: „Vergebens sucht man in diesem angeblichen Werke des Petrus, jenes Hauptes der Judenchristen, mit dessen Ansehen sie sich noch lange nach der apostolischen Zeit deckten, eine bestimmte Eigenthümlichkeit, wie eine solche die Werke des Johannes und Paulus an sich tragen. Denn trotz der Inkonsequenz, die er einmal (Gal. II. 12.) und vielleicht öfters sich hat zu Schulden kommen lassen, muss seine Ansicht und Richtung eigenthümlich gewesen sein, weil er sonst nicht jenen grossen Einfluss hätte ausüben können. Aber während man an Stellen wie I, 20. f. II, 22. ff. eine lebendige erfahrungsmässige Anschauung von Jesu Persönlichkeit vermisst, zeugt der Brief nicht nur von Bekanntschaft mit den paulini-

schen Briefen und dem Briefe Jacobi, so dass man nicht umhin kann die Lesung derselben bei dem Verf. vorauszusetzen *), sondern auch der ganze Lehrbegriff und die Lehrsprache ist im Wesentlichen paulinisch." Dazu kommt nun weiter, dass dieser Brief gerade in dem was ihn von den paulinischen Schriften unterscheidet sehr lebhaft nicht nur an Jakobus, sondern auch an den Hebräerbrief und an Johannes erinnert. Diess beweist uns zweierlei, einmal dass der Hebräerbrief nicht unwirksam geblieben ist, sondern in die Weiterentwicklung des Paulinismus wesentlich eingegriffen hat, und sodann dass der Paulinismus sich durchaus in einer Weise ausbildete, welche endlich zu einem johanneischen Lehrbegriffe führte. Ob nun der letztere den ersten Brief Petri ausdrücklich voraussetzt oder nicht, diess muss dahingestellt bleiben.

In der Lehre vom alten Testament erinnert unser Brief durch die Stelle 3, 5. 6: *οὕτως γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγιαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεὸν ἐκόσμουν ἑαυτὰς κ. τ. λ.* an Hebr. 11, wo der Anfang dazu gemacht wird, eine Reihe von Personen aus der alttestamentlichen Geschichte den Christen als Muster des Glaubens, der Hoffnung und der Gerechtigkeit darzustellen. Unser Brief setzt diess bereits als zugestandene Sitte voraus. Auch sonst stimmt er mit jenem in dem Bestreben überein, im alten Testamente Typen auf Neutestamentliches zu finden (3, 20. f.: *ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία* [vgl. Hebr. 11, 7.] *ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τουτέστιν ὀκτὼ ψυχαὶ διεσώθησαν δι' ὕδατος, ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα;* vgl. auch 1 Kor. 10, 1. ff. das über den Durchgang durchs rothe Meer Gesagte). Namentlich stellt er die Würde des Christen gern mit alttestamentlichen Formeln dar, wiewol sein ganzer Standpunkt nichts weniger als judaistisch ist (2, 9: *ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν.* V. 10: *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ.* V. 5: *οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.* 4, 17: *ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ.* vgl. Apok. 1, 6: *καὶ ἐποίησεν ἡμῖν βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρί αὐτοῦ.* V. 9. Hebr. 3, 1—6. 8, 8—12. 2 Kor. 6, 16—18. 1 Kor.

*) Wir verweisen hierüber eben auf die Parallelen, welche de Wette a. a. O. gibt.

3, 9. 16. 17. Eph. 2, 19—21.). Dagegen geht er über Paulus und den Hebräerbrief hinaus durch seine Ansicht von der Prophetie. Denn einmal lässt er nicht blos den heiligen Geist, sondern das *πνεῦμα Χριστοῦ* in den Propheten wohnen und sprechen (1, 11. vgl. Joh. 12, 41.), und sodann verkündigen sie nicht nur überhaupt eine bessere Zeit, einen neuen Bund (wie Hebr. 8, 8—12.), sondern die bestimmte Art und Weise wie dieselbe im Christenthume wirklich vor sich gegangen ist (*προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* a. a. O.), ja sie beschäftigten sich mit der Bestimmung der Zeit in welcher ihre Weissagungen sich erfüllen sollten und erhielten von Gott die Offenbarung dass diess einer spätern Zukunft vorbehalten bleibe (1, 10. ff.: *περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν —, ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ —, οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά*), ganz wie bei Johannes Jesajas den Unglauben der *Ἰουδαῖοι* des vierten Evangeliums voraussagt (12, 37. ff.), Moses über Jesus selbst so deutlich schreibt dass kein Zweifel vorhanden sein kann ob er diesen wirklich gemeint (5, 39. 45—47.), Abraham auf den Tag der Erscheinung Jesu im Fleische sich freut (8, 56.). Ausserdem bringt es der ganze Standpunkt unseres Verfassers mit sich, dass er für Jesajas, den Verkündiger des *ἀμνὸς θεοῦ*, die gleiche Vorliebe zeigt (1, 19. 2, 4. 6. 9. 22. ff.) wie Johannes (1, 23. 29. 12, 37. ff.). Auf der andern Seite jedoch liebt er allerdings wie der Hebräerbrief besonders bei sittlichen Vorschriften regelmässig auf Aussprüche des alten Testaments zurückzugehen, was bei Johannes nicht mehr der Fall ist. — Gegen das noch bestehende Judenthum spricht er sich sehr stark aus (2, 7. f.: *ἀπειθοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου, οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν*), ganz wie Joh. 12, 37. ff. 9, 39. ff. 6, 45. 60—66.

Ganz übereinstimmend damit ist sich der Verfasser der Erhabenheit des Christenthums sehr lebhaft bewusst. 2, 7: *ὑμῖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν* (1, 18: *ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ*, vgl. Joh. 17, 22.); 2, 9. 10. 5. 4, 17 (s. oben); 5, 2: *ποίμνιον τοῦ θεοῦ* (vgl. Joh. 10.); 2, 9: *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς* (vgl. Kol. 1, 12.

13. Eph. 5, 8. Joh. 1, 5.); 1, 23: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος* (vgl. 1 Joh. 1, 1. 2.); 4, 14: *μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ δυνάμεως καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται* (vgl. Joh. 17, 22. 1 Joh. 3, 24.); 1, 12: *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι* (vgl. Eph. 3, 10.). In der Art und Weise wie er die Würde und die Forderungen des Christenthums dem Heidenthum gegenüber hervorhebt (1, 14. 18. 2, 9. 10. 11. ff. 3, 15. ff. 4, 3. ff. 17.) erinnert er besonders an Eph. 2, 11. ff. 4, 17. ff. Kol. 4, 6.

Ueber die Person Christi suchen wir in dem Briefe, der seines irenischen Zweckes halber (1, 25. 2, 1. ff. 5, 12.) hier vielleicht einen streitigen Punkt der Lehre nicht unnöthigerweise zur Sprache bringen, nur das allgemein Anerkannte bekräftigen wollte (a. a. O.), vergeblich etwas Bestimmtes. Indess deutet das *πνεῦμα Χριστοῦ* in den Propheten (1, 11.), seine Erhöhung über alle Engel, Gewalten und Mächte (3, 22, verglichen mit Eph. 1, 20. f. Kol. 2, 10.), die Doxologie 4, 11 (*ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, vgl. Hebr. 13, 21. 8.) auf eine sehr erhabene Vorstellung von seiner Person hin, etwa wie wir sie in den spätern paulinischen und im Hebräerbrief finden.

Christus ist auch hier Erlöser durch seinen Tod und fortwährendes Vorbild durch seine sittliche Grösse. Was die Erlösung betrifft, so ist es sehr bezeichnend dass nicht auf die Befreiung von Schuld und Strafe, sondern auf die Losreissung aus dem Zustande der Sünde selbst das Hauptgewicht gelegt und die Versöhnung mit der göttlichen Gerechtigkeit erst Folge dieser Entsündigung ist, der ganze Prozess also denselben Verlauf nimmt wie im Hebräerbrief und bei Johannes. Als der *δίκαιος* (3, 18. vgl. 1 Joh. 3, 7.), als der *ἀμνὸς* (vgl. Joh. 1, 29.) *ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* (vgl. Hebr. 9, 14.) hat er die Ungerechten von ihrem alten Lebenswandel erlöst, sein werthvolles Blut ist der Preis gewesen, den diese Erlösung kostete (1, 18. f.: *οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ*, vgl. 1 Kor. 6, 20: *ἠγοράσθητε τιμῆς*), d. h. er nahm die Sünden welche wir auf uns gehäuft hatten auf

sich, trug sie an und mit seinem Körper auf das Kreuz, vernichtete sie hier durch sein Leiden, weil überhaupt das Leiden (pati) des Fleisches die Vernichtung desselben als eigener Macht (potentia) und somit auch als der Macht der Sünde in sich schliesst, heilte uns somit von unserer Sündenkrankheit oder (was dasselbe ist) reinigte uns durch sein Blut von der bösen Ansteckung durch dieselbe, so dass für uns hinfort die Sünde nicht mehr vorhanden ist, dass wir vielmehr auf immer von ihr weggekommen sind und der Gerechtigkeit leben können und sollen. Vermöge der auf seinen Tod unmittelbar folgenden Auferstehung und Erhebung in den Himmel hat er die Verworfenen Gott wieder zugeführt, ihnen möglich gemacht mit gutem Gewissen sich ihm zu nähern, und sie der gleichen Hoffnung auf den Himmel versichert. In diesem Zusammenhange sind die Stellen welche hierher gehören zu denken. Es sind diess 2, 24: *ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον* (vgl. Hebr. 9, 28: *προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*. Joh. 1, 29: *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*. 1 Joh. 3, 5.), *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν* (vgl. Hebr. 9, 14: *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ*)· *οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε*; 1, 2: *ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vgl. Hebr. 12, 34: *αἵματι ῥαντισμοῦ*. 9, 14. 10, 22.); 4, 1. f.: *Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας* (vgl. Röm. 8, 3.), *εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις* (vgl. 2, 11: *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς*), *ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον*; 3, 18: *ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ* (was der Hebräerbrief so oft hervorhebt) *περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* (vgl. Eph. 2, 18. 3, 12. Hebr. 7, 24 bis 28.); 3, 21: *βάπτισμα οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vgl. Hebr. 9, 9—14. 10, 19. ff.: *ἔχοντες οὖν παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τουτέστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, προσ-*

ἐρχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς, καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ κ. τ. λ.); 1, 3: ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν (vgl. Röm. 6, 4. ff. Eph. 2, 5. ff.). Weil so das Blut Christi reinigende Kraft hat, so ist es nicht blos einmal ausgegossen, sondern fortwährend das Reinigende, welchem man gehorchen, womit man sich stets besprengen, dessen Kraft man stets auf sich wirken lassen muss (1, 2: εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος *I. X.* vgl. Hebr. 9, 14. 10, 19. ff.). Zugleich aber hat er durch sein Leiden und seine Reinheit von Sünden uns ein Vorbild gelassen, das uns alles Befremden über Leiden welche uns treffen nehmen (4, 12. 13. vgl. Joh. 15, 18. ff.) und uns lehren soll lieber unschuldig und geduldig als schuldig und widerspenstig dieselben zu ertragen (3, 14. 17. 18. 2, 20. ff., wo zu παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως Joh. 17, 25: πάτερ δίκαιε κ. τ. λ. zu vergleichen ist). Und seitdem ist er ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος der aus ihrer Zerstreuung geretteten Schaafe (2, 25. vgl. Hebr. 13, 20. Joh. 10.), der ἀρχιποιμήν des ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ein Begriff der gegen hierarchische Anmaassungen gekehrt wird (5, 1 — 4.), der Vermittler oder Oberpriester, welcher die Opfer der Gemeinde oder des Priestervolkes vor Gott bringt (2, 5: ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ganz wie Hebr. 13, 15.). Als der feste, allen Angriffen Trotz bietende, unvergängliche, mit ewiger Lebenskraft ausgerüstete Grund des Heils und Grundstein der christlichen Gemeinde heisst er λίθος ζῶν (2, 4 — 8. vgl. Eph. 2, 20.). Weiterhin legt der Verfasser auf den überirdischen Ursprung und Charakter des Geistes grosses Gewicht (1, 12: πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ. 4, 14: τὸ τῆς δόξης καὶ δυνάμεως καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα. vgl. 1 Joh. 3, 24. 4, 13.). Er ist das Prinzip der evangelischen Verkündigung (1, 12. vgl. 1 Joh. 2, 27.), der Charismen (4, 10. 11. vgl. 1 Kor. 11. ff.) und der Heiligung (1, 2.).

Die Aneignung des Heils wird auch hier, wie im paulinisch-johanneischen Lehrbegriff, sowol subjektiv, vom Menschen, als objektiv, von Gott aus, aufgefasst. Der Glaube, dieses Schiboleth des Paulinismus, ist das was das Heil zu Wege bringt und erhält (1, 8. f.:

εἰς ὃν πιστεύοντες ἀγαλλιᾶσθε, κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν, σωτηρίαν ψυχῶν. V. 5: τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι. V. 20. 21.), namentlich es gegen den Teufel vertheidigt (5, 9. vgl. Eph. 6, 11. ff.). Der Glaube an Christus heisst auch ein ἀγαπᾶν Χριστόν (1, 8. vgl. Joh. 8, 42. 16, 27.). Er führt wegen der grossen Güter die er gewährt eine „unaussprechliche und verherrlichte Freude" (1, 8. vgl. Joh. 15, 11.) mit sich; der letztere Ausdruck bedeutet ohne Zweifel eine Freude die sich von dem Glanze der unermesslichen Gnadengaben Gottes (δόξης καὶ δυνάμεως θεοῦ, vgl. 4, 14.) umstrahlt fühlt (2 Kor. 3, 4. Joh. 17, 22. vgl. Steiger z. d. St.). Ganz eigenthümlich wird das Kommen zum Heil von seiner objektiven Seite, von der Kausalität Gottes aus, dargestellt. Negativ heisst es λυτρωθῆναι ἐκ τῆς ματαίας ἀναστροφῆς πατροπαραδότου (1, 18.), positiv ἀναγεγεννῆσθαι διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος (V. 23.). Es werden also zwei Lebensperioden unterschieden, eine eitle, d. h. in sich nichtige und darum auch vergängliche (vgl. auch V. 23: οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς; V. 24: πᾶσα σὰρξ χόρτος), und eine in sich lebendige und ewig bleibende. Der Keim aus welchem die letztere entstand, das was Gott in die Neubekehrten legte, um dieselbe hervorgehen zu lassen (σπορά V. 23. vgl. σπέρμα 1 Joh. 3, 9.) ist sein (wie er selbst) die Kraft ewiger Fortdauer in sich tragendes und darum ewig gleich bleibendes Wort (V. 23. 25.), das der Gemeinde verkündigt worden ist (V. 25. 12.). Unser Brief stimmt darin mit Gal. 3, 3 (τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἐξ ἀκοῆς πίστεως) und Röm. 10, 17 (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ), noch mehr aber mit Jak. 1, 18 (ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας) und 21 (τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν) überein. Es wird hier darauf reflektirt, dass schon im Worte selbst der Keim zur Umbildung des Menschen liege, und deswegen dieses selbst, nicht erst der Geist (wie bei Johannes und im Brief an Titus), als Prinzip der Wiedergeburt genannt. Ein Hauptmoment des neuen Lebens ist die unverrückte, freudige Hoffnung auf die den Christen blühende jenseitige Herrlichkeit, und da wir diese der Auferstehung Christi zu verdanken haben, so erscheint auch diese als Mittel der Wiedergeburt (1, 3 ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χ.

vgl. V. 4 — 9.). Diese Wiedergeburt aus dem lebendigen Worte gibt die Kraft und die Aufforderung, mit frischem Sinn und reiner Empfänglichkeit der Wahrheit sich hinzugeben (2, 1. 2. 1, 22.), Gott wolgefällige Früchte eines neuen Geistes zu bringen (2, 5 *πνευματικὰς θυσίας*. vgl. Röm. 12, 1.), so der Bestimmung des Christen gemäss das auf ihm ruhende *πνεῦμα θεοῦ* in sich darzustellen und zu verwirklichen (*οἶκος πνευματικὸς*, vgl. 4, 14.) und auf dem Grunde des *λίθος ζῶν* selbst unvergänglich und ewig zu werden (V. 4. 5. *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε*). Ausserdem wird verlangt *ὑπακοή* (1, 2. 14.), *φόβος* (1, 17. 2, 17. 3, 2. 15. vgl. Phil. 3, 12.), *ἁγιασμός* (1, 2.), *ἁγνὴ ἀναστροφή* (3, 2.), *ἁγνίζειν τὰς ψυχάς* (1, 22. vgl. 1 Joh. 3, 3.), *ζῆν τῇ δικαιοσύνῃ* (2, 24. vgl. 1 Joh. 3, 7.), *καλὰ ἔργα* (2, 12.), *βιοῦν μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ* (4, 2. vgl. 1 Joh. 2, 15. ff.), *ἀγαθοποιΐα* (4, 19. 2, 20. 3, 6. vgl. 3 Joh. 11.), *συνείδησιν ἔχειν ἀγαθήν* (3, 16. vgl. Hebr. 13, 18. 1 Joh. 3, 19. ff.). Auf das gute Gewissen wird 3, 21 (wie Hebr. 10, 19. ff.) auch die Taufe bezogen. Sie heisst ein Gegenbild der Rettung Noahs und seiner Gefährten durch die Fluthen hindurch und eine Anfrage eines guten Gewissens an Gott durch die Auferstehung Jesu Christi, und zwar im Gegensatze gegen Reinigung von körperlichem Schmutz. Wir haben uns diess etwa so zu denken. Der Täufling geht durch das Wasser hindurch; vermöge der Auferstehung Jesu, welche die Menschen als solche die der Sünde entsagt zu Gott hinführt (3, 18. 2, 24.), ist dieses sein Hindurchgehen durch das heilige Bad zugleich die feierliche Lossagung von der Sünde welche ihm bisher angehängt und ihn befleckt hat, und ebendamit unmittelbar auch die Reinigung und Beruhigung seines Gewissens, so dass er nun vertrauensvoll zu Gott aufblickt und die der bejahenden Antwort gewisse Frage an ihn richtet, ob er zu Gnaden angenommen (*προσαχθεὶς τῷ θεῷ*) sei. Ferner wird den Zeitumständen gemäss wiederholt auf Geduld und Rechtschaffenheit im Leiden gedrungen, unter Hinweisung auf das Vorbild Jesu (1, 6. 2, 19. 20. 3, 14. 17. 4, 1. 12. f. 19. vgl. 1 Joh. 3, 13. Joh. 15, 18. ff. 16, 1. ff.). Ebenso ernstlich wie bei Johannes wird die Liebe empfohlen (1, 22. 2, 17. 4, 8.). Was endlich die Hoffnung anbelangt, so steht hier Petrus ganz auf paulinischer Seite, indem er den Besitz der *σωτηρία,*

κληρονομία, χάρις, ζωή, δόξα erst in die Zukunft, in den Himmel verlegt (1, 4—9. 13. 3, 7. 9. 10. 4, 13. 5, 1. 10.); aber er unterscheidet sich namentlich vom Hebräerbrief durch die freudige Stimmung mit welcher die Hoffnung das ganze Gemüth des Christen schon jetzt durchdringt (*ἀγαλλιᾶσθαι* 1, 6. 8. 4, 13. vgl. Joh. 8, 56.). Die Parusie wird in nächster Nähe erwartet (1, 5—7. 20. 13. 4, 7. 13. 5, 1. 4.); Christus ist *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* erschienen (1, 20.), wie Hebr. 1, 1. 9, 26, und wird nun wiederkommen, damit das Ende wirklich eintrete (1, 5. 4, 7.).

Der erste Brief des Petrus zeichnet sich nicht etwa durch eine eigenthümliche grossartige Weltanschauung, auch nicht durch bedeutende Fortbildung der einzelnen Dogmen aus, er entbehrt vielmehr in diesen beiden Beziehungen aller und jeder Originalität und beschränkt sich darauf, vom paulinischen Standpunkt aus unter einiger Annäherung an Jakobus auf den schon vorhandenen Besitz hinzuweisen, das allgemein Anerkannte seinen Lesern in lebendige Erinnerung zu bringen und zu bestätigen (1, 25. 5, 12.). Allein er weiss durch eine blühende (1, 4—7. 18. 23—25. 2, 4. ff. 21—25. 5, 4. 8.), gemüthliche, oft fast naive, freundlich auf Alles eingehende (1, 6—8. 2, 1. 2. 19. f. 3, 7. 10—12.), freudig ermunternde, sanft ermahnende, über dem Schlimmen das Gute nie vergessende (1, 7. 14. ff. 2, 1. ff. 11. ff. 3, 7. ff. 13. ff. 4, 12. ff. 5, 1. ff. 5. ff. vgl. 1 Joh. 2, 12—17.) Redeweise über Alles was er sagt einen ebenso frischen und lebendigen als milden und versöhnenden Hauch zu verbreiten, welcher ihm unter den Schriften des neuen Testaments immerhin eine eigenthümliche Stelle sichert. Bei Andern finden wir mehr Unruhe und Eifer oder mehr Schärfe und Strenge, die im Hebräerbrief bis zur Härte geht; der erste Brief Petri dagegen bewegt sich ruhig und heiter, weil sein Verfasser, weit entfernt seine Persönlichkeit an die Geltendmachung oder Vertheidigung einer besondern Richtung der Lehre zu setzen, vielmehr ein Eklektiker ist, welcher das bei Andern Vorgefundene in sich aufgenommen, das Verschiedene kombinirt, das Abweichende vermittelt hat, und es nun als frei verarbeitetes Ganzes seinen Lesern in ansprechender Form wiedergibt. Er kann deswegen mehr denn irgend ein anderer als eine Urkunde der Gestaltung angesehen werden, in welcher der Paulinismus dem Gesammtbewusst-

sein der Gemeinde jener Zeit am ehesten entsprach. Da aber eben dieser „katholische“ Brief auf der andern Seite so auffallend zum johanneischen Geiste sich hinneigt, so werden wir auch aus diesem Grunde mit um so grösserem Rechte die Schriften in welchen der letztere seinen Ausdruck gefunden als das abschliessende Endergebniss anzusehen haben, auf welches die von Paulus ausgegangene Bewegung von allen Seiten her hindrängte.

II. Die Apokalypse und die übrigen johanneischen Schriften.

In der Apokalypse finden wir das Christenthum zwar schon längst zu einer eigenen, für sich bestehenden Religion herausgearbeitet, ja es ist in derselben die Macht welche die ganze Geschichte der Welt von Anfang bis zu Ende bestimmt; der Person Christi werden Prädikate beigelegt, welche sie weit über das blos Menschliche erheben, und die Gemeinde erscheint als völlig organisirt, was Alles an die übrigen Schriften welche den Namen des Johannes an der Spitze tragen lebhaft erinnert. Aber das Christenthum kleidet sich hier noch in das Gewand der alttestamentlichen, theokratischen Prophetie, welche das Leben und das Schicksal der Menschen nach der Idee der Vergeltung dessen was geschehen ist durch entsprechende Belohnung oder Strafe bestimmt. Daher der zornige Gott, das schreckliche Gericht auf der einen, das Dringen auf „Werke" auf der andern Seite und die Propheten an der Spitze der Gemeinde. Das Christenthum stellt sich mit dem Judenthum sowol äusserlich als innerlich dem Heidenthum gegenüber, es hält das Judenthum als seine Voraussetzung in sich und breitet seinen Reichthum in den von diesem vorgezeichneten Formen aus.

1. In der Lehre von Gott wird besonders hervorgehoben, dass er der *μόνος ὅσιος* sei den Jeder fürchten und preisen müsse (15, 4. vgl. Joh. 5, 44. S. 75.), dass er die ganze Welt geschaffen habe durch seinen Willen (4, 11. 10, 6. 14, 7.); auch „der Gott des Himmels" heisst er (16, 11.), den heidnischen Göttern gegenüber (vgl. Joh. 17, 3. 1 Joh. 5, 20.). Wenn er auch in der Apokalypse *ὁ ἀληθι-*

νός genannt wird (6, 10. vgl. 15, 3. 16, 7.), so hat diess die alttestamentliche Bedeutung der sittlichen Wahrhaftigkeit, welche bei Johannes — so wollen wir den Verfasser der Briefe und des Evangeliums der Kürze wegen zum Unterschied von dem Apokalyptiker benennen — gleichfalls sehr lebhaft hervorgehoben wird, aber nicht die einzige Bedeutung des *ἀ.* ist. Ebenso alttestamentlich lauten die übrigen Prädikate, *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ* (vgl. Jes. 44, 6.), *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (1, 8. 4. 4, 8. 11, 17.), *ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* (4, 9.), *ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν* (15, 3 — wieder gegen das Heidenthum), *ἰσχυρός* (18, 8. vgl. 11, 17.), *ἅγιος* (4, 8. 6, 10.). Johannes drückt den Gegensatz gegen das Heidenthum durch die Bezeichnung des Wesens, der Apokalyptiker durch Hervorhebung der Eigenschaften, besonders der Macht Gottes aus. Was sonst noch Gott beigelegt wird, „der Zorn" (11, 18.), „die Gewalt über die Plagen" (16, 9.), hängt gleichfalls mit dem streng theokratischen Charakter des Ganzen aufs Engste zusammen.

2. In der Lehre von den Engeln ist nicht zu übersehen die Polemik, welche, neben der bedeutenden Rolle die sie als Herrscher über die Elemente und als Vollstrecker der göttlichen Strafgerichte spielen, gegen ihre Anbetung geführt wird. 19, 10. 22, 9 wird dieselbe verboten, weil sie Mitknechte der Propheten und Gläubigen seien. Dass in Kleinasien sich zu einer solchen Polemik häufig Veranlassung finden mochte, ist z. B. aus Kol. 2, 18 zu schliessen. In diesem Punkte also scheidet sich die Apokalypse ihres judaisirenden Charakters ungeachtet streng vom Ebjonitismus ab.

3. Die Christologie hat bereits eine sehr reiche Ausbildung erhalten. Die höchsten Prädikate Gottes hat auch der dem Apokalyptiker erscheinende Christus, das *κύριος ὁ θεός* ausgenommen. Er heisst „der Erste und der Letzte, das A und das O, der Anfang und das Ende" (22, 13. 1, 17. 2, 8. 21, 6.). Das erhöhte Lamm erhält 5, 12 — 14 von den Engeln und der ganzen Schöpfung göttliche Anbetung (vgl. 4, 11.), und 1, 13. ff. ist das Bild Christi zum Theil ganz wörtlich nach dem Bilde des Betagten bei Daniel d. h. des höchsten Gottes selbst gezeichnet *). Ueber das *ἔσχατος, ὦ, τέλος*

*) Vgl. Nitzsch, Theol. Stud. 1841. II. pag. 322. Zeller, Theol. Jahrb. 1842. I. pag. 68.

gibt eine nähere Erklärung die Doxologie: „ihm die Ehre und die Macht in alle Ewigkeit!“ (1, 6. vgl. 5, 13.); über *πρῶτος, ἄλφα, ἀρχή* der Name *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (3, 14.), eine Bezeichnung welche als an die Logoslehre erinnernd Schneckenburger (Beiträge S. 155.) Anlass gegeben hat eine Beziehung zwischen dem Brief an die Laodicener und dem Hebräerbrief zu vermuthen. Indess ist noch ein grosser Unterschied zwischen der „*ἀρχή* der Schöpfung Gottes“, d. h. zwischen dem ersten Geschöpf, und dem „Herrn welcher im Anfang die Erde gründete“ (Hebr. 1, 10.), und es bleibt, da sonst die Präexistenz nicht erwähnt wird, immer das Wahrscheinlichste dass *ἀρχή* nur das Erste dem Range nach bedeute. Alles Andere ist unter und nach ihm, und namentlich ist er im christlichen Bewusstsein und für das Schicksal der Welt überall der „Anfang“ von dem Alles aus-, der „Erste“ der Allen vorangeht. 19, 13 erhält er zwar das Prädikat *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ;* aber schon dass nicht *ὁ λόγος,* sondern *ὁ λ. τοῦ θεοῦ* gesetzt ist beweist dass wir hier noch keine selbstständig Gott gegenüberstehende Hypostase haben. Der Name wird ihm zunächst nur in seinem erhöhten Zustande beigelegt, und zwar erst jetzt da und insofern er als strafender Richter zur Erde herabkommt, in einer Situation in welcher er mit dem *παντοδύναμος λόγος* des Buchs der Weisheit (vgl. Ewald z. d. St.) bei Weitem mehr Aehnlichkeit hat als mit dem philonischen und johanneischen. Christus ist das „Wort“ Gottes als derjenige welcher den göttlichen Willen mächtig nach aussen oder auf Erden handhabt (19, 11. vgl. Hebr. 1, 8.); aber die Wesensgleichheit und -einheit mit Gott, sowie die geistigen Prädikate des persönlichen Vorhandenseins von Licht, Wahrheit und Leben im Logos fehlen gänzlich. „Er lebt in Ewigkeit, sein Angesicht leuchtet wie die Sonne (1, 18. 16.), er ist der glänzende Morgenstern (22, 16.), der Treue und Wahrhaftige (1, 5. 3, 14.), aber er ist nicht die Concentration des Lebens u. s. w., der Punkt in welchem es verschlossen ist und von dem allein es in einen weitern Umkreis sich verbreiten kann. Er ist also nur eine Person mit göttlichen Eigenschaften, er ist zwar vom Standpunkte der Welt aus erhaben über alles Endliche, aber nicht von dem Standpunkte Gottes aus zu diesem in engere Verwandtschaft gesetzt. Der Name „Wort Gottes“ ist durchaus nicht im metaphysischen Sinne gemeint, als enthielte er eine Aussage über das Dogma vom Verhältnisse Got-

tes zur Welt, und ebensowenig ist er das Prinzip das die Person des Sohnes Gottes konstituirt. Nach 3, 1. 5, 6 ist vielmehr der Geist Gottes in dem Lamme, der Geist ist das Göttliche das Christus neben seiner Menschheit besitzt. Jene Eigenschaft des Wortes erhält er erst bei seiner zweiten Parusie, sie ist ein blosses Prädikat („ὄνομα“) wie seine übrigen; ja sogar von seiner Göttlichkeit überhaupt ist erst nach seiner Erhöhung bestimmt die Rede (5, 12. 21, 7.). Soviel zur Unterscheidung der Apokalypse von Paulus und Johannes. Jedoch demungeachtet ist die Stelle 19, 13 für die Fortbildung des Dogma's sehr wichtig. Bretschneider (Probab. p. 155.) sagt, der Name „Wort Gottes“ sei hier noch ein mystischer und unbekannter. Es hat wirklich den Anschein als wolle der Verfasser hier „einen Namen Jesu den nur er selbst weiss“ (V. 12.), einen „neuen Namen Jesu“, dessen Bekanntmachung den Glaubenstreuen verheissen ist (3, 12.), zum ersten Male aussprechen und seinen Lesern mittheilen. Er begnügt sich nicht mit den neben einander stehenden Sätzen dass Christus „der ewig Lebende“ (1, 18.), „der Richter des Verborgenen“ (2, 23.), „der Herr der Herren und der König der Könige“ sei (17, 14. 19, 16. 1, 5.), „der Treue und Wahrhaftige, der in Gerechtigkeit richtet und Kriege führt“ (19, 11.), „der Mächtige der mit eiserner Kraft die Widerspenstigen niederschlägt und den Zorn Gottes ausrichtet“ (19, 15.), sondern er fasst alle diese Eigenschaften in die Spitze des Prädikats „Wort Gottes“ zusammen und gibt ihnen damit eine feste dogmatische Basis, sofern sie sich von selbst verstehen sobald Christus als der aus dem alten Testament hinreichend bekannte λόγος τοῦ θεοῦ anerkannt war (vgl. Hebr. 4, 12. 13. S. 107. 398.). Die grossen eschatologischen Erwartungen, welche die Apokalypse um ihrer jüdisch-theokratischen Anschauung willen hegt, bringen somit die Lehre von Christus weiter, sie erheben ihn zum Wort d. h. zum Träger der Macht Gottes, zu einem Accidens an der göttlichen Substanz. Und so hat denn auch das Judenchristenthum einen Anfang zur Bildung der Logoslehre gemacht; wenn Christus einmal ὁ λόγος τοῦ θεοῦ hiess, so war es leicht damit die Eigenschaften des alexandrinischen Logos zu kombiniren, die Präexistenz und die Schöpferthätigkeit. Oder: vom Begriff der Macht aus konnte auch in judenchristlichen Kreisen eine der paulinischen verwandte höhere Auffassung der Person Christi erfolgen, und das joh. Evangelium kann somit auch als Schlussstein der hier begon-

nenen Bewegung des Dogma's angesehen werden. — Sonst wird an Jesus besonders seine Abkunft aus Israel (12, 2.), aus dem Stamme Juda (5, 5.), aus dem Geschlechte Davids (ebend.) hervorgehoben, wogegen Johannes sich gleichgültig verhält. Mit Rücksicht auf seine einstige Herrschermacht heisst er *ὁ λέων* (ebend.); auch das *ἄρσην* (12, 5. 13.) im Gegensatze zu dem schwachen, seinen Feinden unterliegenden Weibe (V. 6. 13 — 17.) gehört hierher, wie es denn V. 5. sogleich von den Worten begleitet ist „der alle Völker mit eisernem Stabe weiden soll."

Dagegen trifft der Apokalyptiker mit Johannes auf sehr bemerkenswerthe Weise zusammen in der Lehre vom Werk Christi. Zwar fehlt ihm die höhere, geistige Bedeutung des menschgewordenen Logos; aber auch er leitet die Erlösung von der Liebe Christi zu uns ab (1, 5.), lässt ihn „siegen" (3, 21. 5, 5. Joh. 16, 33.), d. h. er fasst das Erscheinen Jesu wesentlich als Kampf auf, wie Johannes, sein Blut hat reinigende Kraft (7, 14: *ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*, vgl. 1 Joh. 1, 7.), „er hat uns von den Sünden frei gemacht (*ἔλυσεν*) in seinem Blute" (1, 5. vgl. 1 Joh. 3, 5. 8.), er heisst *ἀρνίον* wie bei Johannes *ἀμνός*, die erlösende Kraft seines Blutes kommt Menschen aus allen Stämmen und Zungen und Völkern zu Gute (5, 9. vgl. Joh. 11, 52. 1 Joh. 2, 2.). Eigenthümlich ist der Apokalypse nur die Bezeichnung der Erlösung als *ἀγοράζειν* (5, 9.), welches zu dem *λύειν* das Positive hinzubringt dass die Erlösten Gott und seinem Sohn angehören (vgl. 14, 4: *ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ*. 1 Petr. 1, 19. 2, 9. 10. 1 Kor. 6, 20.). Auch hier abermals eine Uebereinstimmung eines judenchristlichen Lehrbegriffs mit dem paulinischen, wiewol die Apokalypse das von Paulus gestattete *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* (2, 14. 20.) als etwas Teuflisches verdammt, mit grösster Strenge auf die *ἔργα* dringt und wahrscheinlich 2, 2 mit „denen die sagen dass sie Apostel seien und es doch nicht sind" Paulus im Auge hat. Jene Uebereinstimmung ist deswegen möglich, weil die judaisirende Anschauungsweise unseres Buches nicht auf das mosaische Gesetz, sondern auf die theokratische Prophetie gebaut ist, die Prophetie aber neben ihren wesentlichen Forderungen eines rechten Handelns (guter Werke) eine Entsündigung, eine Reinigung von den dennoch begangenen Sünden wol statuiren kann und auch

wirklich verheisst (vgl. Jes. 53.). In der Apokalypse haben wir eine besondere Gestaltung des Judenchristenthums vor uns, welche von der durch Jakobus und später durch die klementinischen Homilien vertretenen wesentlich unterschieden werden muss. Das erste christliche Jahrhundert reproduzirte noch einmal das ganze Judenthum nach seinen verschiedenen Seiten, das Gesetz sowol als die Prophetie. Wie der Paulinismus in den Briefen an die Philipper, Kolosser und Hebräer dem Gesetz, im ersten Brief des Petrus der Prophetie entgegenzukommen das Bedürfniss hatte, so gibt es nicht nur einen gesetzlichen, sondern auch einen prophetischen Antipaulinismus.

Für Christus selbst ist sein Tod zugleich das Verdienen göttlicher Herrlichkeit (5, 9. 12. vgl. Hebr. 2, 9. 10 5, 7—9.), was uns wieder ganz aus dem joh. Gesichtskreise herausrückt. Ebenso gehört der Apokalyptiker noch zu denen welche auf den Akt der Auferstehung besonderes Gewicht legen (1, 5. vgl. V. 18. 2, 8. Röm. 1, 4. Kol. 1, 18.). Die Erhöhung stellt Christum hauptsächlich als Theilnehmer an der göttlichen Macht dar. Er sitzt mit seinem Vater auf dessen Throne (3, 21. vgl. Hebr. 8, 1.), er ist „Herr der Herren und König der Könige (17, 14. 19, 16.), Herr der Könige der Erde (1, 5.), hat die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt" (1, 18.). Enger zieht sich der Kreis, wenn (3, 7.) gesagt wird, „er habe den Schlüssel zum Hause Davids", d. h. (vgl. Ewald z. d. St.), die Macht zum Christenthum zu führen und von ihm auszuschliessen, und (2, 1.), „er wandle inmitten der Gemeinden und halte ihre ἄγγελοι (Vorsteher) in seiner Hand". Nach dem ganzen Inhalte der sieben Briefe (vgl. besonders 2, 16. 22. ff.) ist auch die Herrschaft Christi über seine Gemeinde mehr eine Regierung der Macht und Gewalt als der Liebe und des Geistes. Die Vergleichung unseres Verfassers mit Johannes zeigt auch hier neben vieler Aehnlichkeit die gänzliche Verschiedenheit des geistigen Standpunkts von welchem Alles aufgefasst wird. Die Macht Christi über die Welt findet Letzterer in seinem Tode, der das Uebergewicht des Bösen gebrochen hat, in der Kraft der Wahrheit überhaupt, die Regierung der Gemeinde in dem steten Kommen Christi, in dem Bleiben seines Geistes und seiner selbst in ihrer Mitte, während dem Apokalyptiker seine theokratische Herrschergewalt Hauptsache ist. Apok. 2, 16. 22. f. droht Jesus den Irrlehrern mit seinem Schwert, mit zeitlichen, zukünftigen Strafen; 1 Joh. 4, 4—6 sind sie schon

besiegt durch das Bewusstsein der Gemeinde den Sohn Gottes in sich zu haben, das Theokratische ist in das innere Heiligthum des Geistes zurückgegangen.

4. Der erhöhte Christus hat eine besonders enge Beziehung zu dem Geist, welchem schon in der Apokalypse eine bedeutende Stelle eingeräumt wird. Er hat (3, 1.) die sieben Geister Gottes*), (5, 6.) sieben Augen, welche die Geister Gottes sind die über die ganze Erde ausgesandt worden (vgl. 19, 10.). 1, 4 dagegen und 4, 5 sind diese Geister wieder besonders vorhanden vor dem Throne Gottes als sieben Leuchter die vor ihm brennen. Der Geist ist so dreifach da, zunächst neben Gott (22, 6.) und Christus, aber in unpersönlicher Gestalt, dann in Christus, und endlich auf der ganzen Erde, d. h. in den Gläubigen aus allen Völkern und Zungen, namentlich in den Propheten (22, 6. 19, 10.). „Die sieben Augen des Lammes sind die ausgesandten Geister“ soll ohne Zweifel heissen, der Erhöhte sende stetig den Geist von sich aus, das Sein des Geistes auf der Erde ist gleichsam ein mit realem Effekt gedachtes Hinabschauen Christi auf sie, ein Ausströmen seines Lichtes aus ihm, der Geist (das Prinzip der Offenbarung) ist das Sichöffnen und Offensein des Himmlischen gegen das Irdische, durch ihn erblickt der Mensch das Göttliche, wie wir durch das Auge eines Menschen in dessen Inneres eindringen zu können glauben. Er gehört nicht nur Gott, sondern auch Christus, dem Herrn der Welt, an, und wird durch Letzteren — auch diess liegt in der Vergleichung mit dem vor sich blickenden Auge — immer auf derselben erhalten, ganz wie bei Johannes, nur dass der Geist noch nicht aus dem Sohn herausgetreten, noch nicht von ihm als besondere Persönlichkeit unterschieden ist. Auch darin erinnert die Apokalypse an das Evangelium, dass der auf die Erde gesandte Geist oder der Geist der Prophetie ein „Zeugniss von Jesus Christus ist“ (19, 10.), dass er nichts verkündigt als was Jesus offenbarte und fortwährend offenbart (22, 16.), wie denn das Ganze von ihm durch das Medium des Geistes hindurch mitgetheilt ist (1, 10.). 19, 10 wird diess sehr bestimmt ausgesprochen, vielleicht nicht ohne Rücksicht auf

*) Ueber die Identität dieser sieben Geister mit dem was sonst einfach πνεῦμα heisst, s. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus. I. S. 443. 446.

falsche Propheten (2,20), wiewol der Geist auch wieder besonders auf Seiten der Gemeinde vorhanden ist und sich deswegen mit dieser an Christus wendet (22, 17.). In dieser schon etwas selbstständigen Abgrenzung des Geistes ist wol der Grund seiner bedeutsamen Stellung in 1, 4 zu suchen. Man sieht, in den johanneischen Kreisen hatte der Geist schon früh eine besondere Bedeutung, eine sehr lebendige Existenz, ihm verdanken wir die Apokalypse, hier ward er zum persönlichen Paraklet ausgebildet, hier fand nicht nur überhaupt eine Fortbewegung des Dogma's statt, sondern diese trat stets mit der Behauptung auf, aus unmittelbarer göttlicher Inspiration herzustammen, und hatte daher auch ein grosses Interesse dem Prinzip dieser Inspiration eine konkretere Gestalt zu geben.

5. Durch den erlösenden Tod Christi ist auf Erden eine Gemeinde gestiftet. Die Christen sind erkauft zu einem Königreiche und zu Priestern für Gott und das Lamm, und zwar aus allen Völkern und Zungen (1, 6 5, 9. 10.). Damit ist sowol die Universalität als der absolute Charakter des Christenthums bestimmt ausgesprochen, aber nicht auf objektive Weise wie bei Johannes durch Licht und Wahrheit, sondern subjektiv, sofern das Christenthum für den Einen Gott und seinen Erwählten eine Auswahl von Verehrern aus der Welt bildet, was neben Obigem bei Johannes allerdings auch vorkommt (17, 4. 10.). — Viel grösser ist die Abweichung von Letzterem da wo es sich um das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum handelt. Dieses heisst die Mutter Jesu sowol als seiner Anhänger; das Weib von welchem 12, 1. ff. 13. ff. 17 die Rede wird ist die jüdische und christliche Gemeinde in Einer Person, das Christenthum ist also nichts vom Judenthum Verschiedenes, es kann höchstens eine neue Form desselben sein. Jerusalem entgeht zwar der Strafe für die Kreuzigung des Herrn nicht (11, 8. 16, 19.), aber der Tempel ist noch „der Tempel Gottes" und wird vor der Verwüstung bewahrt (11, 1. 2. vgl. dagegen Joh. 4, 22.). Das jüdische Volk hat ferner in Bezug auf die Theilnahme am Heil einen bedeutenden Vorzug vor den Heiden. Mit Recht sagt Credner (Einleitung S. 719), 11, 13 werden die nach der theilweisen Verwüstung Jerusalems noch übrigen Juden vor dem dritten Wehe noch gläubig. Nur darf man nicht annehmen, dass die bekehrten Heiden vom Wohnen in dem neuen Jerusalem ausgeschlossen seien, weil kein Apostel für sie unmit-

telbares Anrecht darauf erworben habe (a. a. O. S. 711.). 7, 9. 5, 9 wird ja den geopferten Christen aus allen Völkern und Zungen die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu Theil; diejenigen Heiden, welche 21, 24 nicht in die heilige Stadt selbst kommen, sind jene Heiden von welchen 15, 4 geweissagt ist, dass sie alle kommen und Gott anbeten werden erst nachdem die Gerichte Gottes offenbar geworden sind, weil (7, 3. ff. 6, 11. 9, 20. 21. 14, 13.) das Gericht ergeht nachdem nur eine bestimmte Anzahl von Menschen bekehrt ist. Aber diese bestimmte Zahl sind solche die (14, 13. 7, 9. ff.) ohne Unterschied, mögen sie Juden oder Heiden sein, zur höchsten Stufe der Seligkeit, zur ersten Auferstehung (vgl. 6, 11.) gelangen können. Die Stelle 6, 11 lässt sich jedoch auch so auffassen, dass, nachdem (7, 9. ff.) schon Heiden genug bekehrt sind und das ewige Leben gewonnen haben, von der Eröffnung des siebenten Siegels an nur noch Juden auf Erden zur Bekehrung vor dem Gericht bestimmt werden (vgl. 7, 3. ff. 9, 4.), so dass die Juden nicht nur allgemein Rettung erlangen, sondern auch eine längere Frist zur Bekehrung haben als die Heiden, welche für den Augenblick preisgegeben werden. Die Judenchristen bilden den Grundstock der christlichen Gemeinde (21, 12.) und werden ihn ewig bilden. Unabhängig vom Judenthum scheint die Entstehung der Gemeinde dargestellt zu werden in der Idee vom „Buch des Lebens" oder der Vorherbestimmung seit der Zeit vor der Weltschöpfung. Allein in den Stellen die hieher gehören (13, 8. 17, 8.) erscheinen die welche den Antichrist anbeten, also die Heiden, als die nicht in jenem Buche Geschriebenen oder als die Verworfenen. Ueberall wendet sich das Christenthum in seinem mit dem Judenthum ihm gemeinsamen monotheistischen Charakter gegen das Heidenthum, noch nicht aber, wie bei Johannes, in seinem trinitarischen auch gegen das Judenthum.

6. Das christliche Leben innerhalb dieser Gemeinde bietet wiederum viele sehr bemerkenswerthe Aehnlichkeit mit johanneischen Ideen bei verschiedenem Standpunkt im Ganzen. Das Hauptgewicht wird auf die ἔργα gelegt. Darunter sind zwar nicht mosaische Gesetzeswerke gemeint, indem 3, 1. 15 die ganze Gesinnung der Gemeinde, unter welche z. B. die Rechtgläubigkeit gehört, unter ἔργα subsumirt wird; aber eben diese Subsumtion ist für den Apokalyptiker charakteristisch. Die Werke der Gemeinde von Sardes sind nicht

πεπληρωμένα vor Gott (3, 2.), d. h. was ihr religiöser und sittlicher Zustand leistet ist, am Maassstab des göttlichen Willens gemessen, nicht vollkommen. Von diesem Standpunkte der Beurtheilung nach einem schlechthinigen Maassstab den es decken soll wird das christliche Leben aufgefasst, und deswegen überall nach den Werken, nach dem wirklich Vorhandenen und Geleisteten gefragt und ihm gemäss Belohnung oder Strafe bestimmt. Diese ihre theokratische Lebensansicht spricht die Apokalypse 13, 10. 14, 12 ausdrücklich aus, wo die Gewissheit der strengen Vergeltung dessen was man gethan als das bezeichnet wird, was „die Geduld und den Glauben der Heiligen" ausmache. Die Werke sind das was den Gerechten in das Jenseits nachfolgt (14, 13.) und sie rettet am Tage des Gerichts (20, 12.).

Allem voran geht das Halten am Monotheismus, diesem „ewigen Evangelium" (14, 6. f.), an der „Furcht vor dem Namen Gottes, (11, 18. 19, 5.), das Halten der Gebote (ἐντολαί) Gottes" (14, 12. 12, 17.), in demselben Sinne wie bei Johannes, soviel als das Bleiben bei der rechten Religion. Doch dieses nicht ohne das Festhalten an Christus, an seinem „Glauben" und seinem „Zeugniss" (12, 17. 14, 12.). Den Zeitumständen gemäss, unter welchen das Buch geschrieben ist, handelt es sich beim Glauben hauptsächlich um das Moment der Treue, d. h. des Festhaltens am wahren und rechten Glauben und des Festhaltens um jeden Preis, selbst um den des Lebens, sowie des Festhaltens bis zum Tode, weil dieser der Uebergang zum Gericht ist (vgl. Hebr. 9, 27. 3, 6.). „Glaube und Geduld (13, 10. 14, 12. 2, 3. 3, 10.), μαρτυρίαν ἔχειν (6, 9. 12, 17. 1 Joh. 5, 10.), λόγον Ἰησοῦ τηρεῖν (3, 8. Joh. 8, 51.), Halten an seinem Namen (2, 13.), den Glauben (ebd.) oder seinen Namen nicht verläugnen (3, 8.), Halten an dem was man hat (2, 25. 3, 11. 2 Joh. 8.), οὐκ ἀγαπᾶν τὴν ψυχὴν (Joh. 12, 25.) ἄχρι θανάτου (12, 11.), treu sein bis zum Tod (2, 10.), bis ans Ende die Werke Christi beobachten (2, 26.), bis ich komme, damit Niemand deinen Kranz von dir nehme (3, 11.), dulden um des Namens Christi willen" (2, 3.), diess wird von den Christen den heidnischen Irrthümern und Verfolgungen, dem Teufel und auch falschen Lehrern gegenüber gefordert. Wir finden uns hier in einer ähnlichen Zeit wie bei Johannes. Der Glaube muss gegen äussere und innere Hindernisse, gegen menschliche und teuflische Anschläge kämpfen und sich siegreich behaupten. Allein die

Apokalypse hat hier mit Johannes nur Eine Seite gemein, die Auffassung von dem Allen als ἔργον, d. h. als vollständige Durchführung des christlichen Prinzips; die andere, dass der Sieg schon errungen ist, weil der göttliche Geist auf die Gläubigen niederströmt, fehlt ihr. Der Sieg ist erst mit dem glücklichen Sichdurchkämpfen bis zum Tode vollendet; das Leben wird von dem Tod aus angeschaut, von dem Resultat aus das dieser zeigt beurtheilt; erst wer glücklich hinübergerettet ist hat gesiegt, obwol 12, 11 („sie siegten wegen des Bluts des Lammes") vielleicht die stärkende Kraft des siegenden Todes Jesu (Joh. 16, 33.) berührt wird. Der Hauptunterschied aber besteht darin dass die Glaubenstreue auch insofern ein ἔργον ist, als sie mit dem Maassstabe des belohnenden und strafenden Richters gemessen wird, während Johannes bei der Verletzung des wahren Bekenntnisses ihren Widerspruch gegen Gott, gegen die Wahrheit, gegen den Begriff des Christen hervorhebt, nicht auf ein richtendes Subjekt sondern auf das Wesen der Sache verweist. Indess gibt uns diese Schrift eine deutliche Anschauung, wie in Zeiten der Verfolgung und Irrlehre eine bei Paulus noch fast ganz fehlende praktische Aufgabe eintrat, das Bleiben bei der Sache des Christenthums, die Bewährung des Glaubens durch den Willen. Die Apokalypse, weil eine der frühsten unter solchen Zeitumständen verfassten Schriften, regt den letztern durch den Gedanken an das Gericht auf, so dass die dem Glauben selbst auch ohne diesen Gedanken immanente Kraft zurücktritt, während Johannes den paulinischen Glauben als sichere Quelle eines neuen Lebens im Menschen und das ἐντολὰς τηρεῖν des Apokalyptikers wieder beisammen hat und das letztere aus dem erstern sich von selbst ergeben lässt.

Geht so die Apokalypse dem Johannes in der Ausbildung der praktischen Bethätigung des Glaubens gegen die Welt oder in dem charakteristischen νικᾶν (wie oben bei Christus) voran, so thut sie es nicht minder in Bezug auf die Forderungen, welche sie an die Sittlichkeit stellt. Zu der Enthaltung von allem ψεῦδος (1 Joh. 2, 21.), von aller falschen Religion und Lehre, muss das ἄμωμον εἶναι (14, 5. vgl. 1 Joh. 3, 3. 5, 18.) hinzukommen. Nach 3, 4, wo gesagt wird, in Sardes seien Einige welche ihre Gewänder nicht beschmutzt haben, scheint der Verfasser die Christen als die an sich Reinen zu betrachten, als ἅγιοι = ἡγιασμένοι (22, 11.). Das Gewand ist nach

3, 18. 16, 15 dem Christen gegeben wie ein Priestergewand, es wird ihm genommen wenn er es nicht rein erhält, und dann befindet er sich im Zustande der „Unehre, der Nacktheit.“ 1, 6 werden die Christen Priester genannt. Der Priester hat namentlich sein Gewand rein zu erhalten und wenn es befleckt ist wieder zu reinigen (22, 14.); die eigenthümliche Würde der Gläubigen als Priester Gottes schliesst zugleich die Verpflichtung des Würdigseins und Würdigbleibens in sich (3, 4.). Hier streift der Apokalyptiker nahe an Johannes an, indem er die Pflicht der Reinheit nicht blos vom Gericht, sondern von einer dem Christen jetzt schon immanenten Eigenschaft ableitet, ob er diese gleich in alttestamentlicher Weise als Priesterwürde auffasst, an deren Stelle bei Johannes die Geburt aus Gott getreten ist. Auch dieses Sichreinerhalten ist ein *νικᾶν* (3, 5.), ein Siegen durch das ganze Leben hindurch. Seine Spitze aber erreicht es im Tod um Christi willen (7, 14.). Der Märtyrertod reinigt als Wiederholung des Todes Christi, der blutende Bekenner besprengt sich gleichsam mit dem Blute Christi selbst und dieses reinigt sein Gewand (vgl. Ewald z. d. St.). Schon hier haben wir das Martyrium als einen der Taufe an Wirksamkeit gleichkommenden Akt. Wie sehr die Sünde von Seiten der Befleckung aufgefasst wird, zeigt die Mahnung, Babylon zu verlassen, um an ihren Sünden nicht theilzunehmen, sich nicht anstecken zu lassen (18, 4. vgl. 1 Joh. 3, 3. 5, 18. 2 Joh. 11.). Doch alle Analogie mit Johannes verschwindet wieder, wenn 14, 4 der Enthaltung von der Berührung eines Weibes, der *παρθενία* ein besonderer Vorzug*) beigelegt wird, was nicht mehr blos alttestamentlich, sondern essäisch-ebjonitisch ist, wie die kolossischen Irrlehrer beweisen. Positiv heisst das sittliche Leben *δικαιοσύνην ποιεῖν* (22, 11. 1 Joh. 2. 3.); „die gerechten Werke der Heiligen“ sind die weisse Seide aus welcher das Hochzeitskleid der Braut besteht, der Schmuck der Kirche (19, 8.). Die Liebe darf zwar (2, 4. 19. 3, 2.) einer Gemeinde auch nicht fehlen, aber sie ist noch nicht wie

*) Die 144000 Ehelosen bilden die Auserwählten aus allen Christen (vgl. 7, 9. ff.), wie 7, 4 die 144000 besiegelten Juden die Auserwählten aus dem Volke Israel. Die Zahl 144000, die potenzirte und mit der heiligen Zehen vervielfachte Zahl der heiligen Stämme Israels, ist runde Zahl für *ἐκλεκτοί, ἅγιοι.* So löst sich das Bedenken Neander's (II. S. 543.).

bei Johannes zum höchsten praktischen Prinzip erhoben, und wird namentlich der ausserjüdischen und ausserchristlichen Welt durchaus versagt, ganz anders als z. B. in den Pastoralbriefen.

Was die andere Seite des christlichen Lebens angeht, die Folgen des Handelns für das Subjekt, so ist hier bei weitem noch nicht so viel in das Diesseits verlegt wie bei Johannes. Zwar herrscht kein solcher Dualismus wie der des Jakobus, welcher Erniedrigung, Trauer, Armuth fordert; aber das Gute bringt nach dem Gesetze der Vergeltung seine guten Folgen erst nach dem Tode (vgl. die Schlussverse der sieben Briefe). Doch liegt schon in *νικᾶν* ein Gefühl der Erhabenheit über die Welt, das unter allen Kämpfen mit ihr bereits triumphirt. Dieses Gefühl und damit schon eine Vorstufe des ewigen Lebens gibt (1, 5. 6. 5, 10.) die Gewissheit der Liebe Christi und des Erlöstseins, wodurch die Christen Priester Gottes sind, ein Königreich bildend, das die Erde beherrscht und unmittelbar Gott selbst zu seinem Oberhaupt hat. Sie sind Priester Gottes, weil sie Gott zu Ehren leben, namentlich ihre Gebete ihm als Opfergaben darbringen (8, 3. 4.), und Herrscher auf Erden, weil ihnen schon in der Gegenwart trotz aller Trübsal der Besitz auch der Erde (im tausendjährigen Reiche) zugesichert ist (1, 9.). Allein diess Beides schliesst die stehende Bezeichnung der Gläubigen als „Knechte Gottes" (1, 1. 7, 3. 19, 2.) nicht aus, ein alttestamentlicher Begriff den Johannes ausdrücklich abgeschafft und mit „Freunde" vertauscht wissen will. 3, 20 scheint etwas gelehrt zu sein, woraus sich die unio mystica des Johannes bilden konnte. Denn da in den sieben Briefen die Verheissungen für das Jenseits gewöhnlich erst mit den Worten *ὁ νικῶν* beginnen, so ist ein schon im Diesseits stattfindendes Kommen des Messias zu dem der ihm Gehör gibt, ein freundschaftlicher Umgang zwischen Beiden verstanden (wie Joh. 14, 21 — 23.).

7. Die Gemeinde im Ganzen wird als eine „heilige" angesehen und steht unter dem besondern Schutze Gottes (11, 18. 9, 4. 13, 10.); sie ist die Braut Christi (22, 17.), mit welchem sie nach dem Gericht das Hochzeitmahl feiern wird (19, 7.). Dieses Bild hat Johannes (3, 29.) beibehalten; nur hat hier Jesus gleich bei seinem Auftreten die Braut, die Freude des Freundes des Bräutigams ist bereits vollkommen, sobald dieser nur angefangen hat Jünger zu sammeln, das Hochzeitmahl ist schon im Diesseits gefeiert.

Eine eigenthümliche Stelle nehmen in der Gemeinde die Propheten ein. 11, 18 stehen „die Propheten, die Knechte Gottes" κ. ἑξ., neben „den Heiligen" überhaupt; 18, 20 jauchzen über das Gericht der grossen Stadt „Himmel, Engel, Apostel und Propheten;" 19, 10 heissen die Engel ihre „Mitknechte." Die Propheten sind die Ersten der Gemeinde, wie im Jenseits die Apostel (22, 14.). Durch den Geist oder die Propheten werden der Gemeinde Warnungen ertheilt (2, 7.); selig ist (1, 3.) wer den Worten der Prophetie folgt, verdammt (22, 18.) wer etwas dazu oder davon thut. So ist die Gemeinde konsequent auch in der Wirklichkeit der alttestamentlichen Theokratie nachgebildet. Priester und Könige sind zwar alle Christen, aber die Propheten bilden eine eigene Klasse, die von Christus Offenbarungen erhält, wie z. B. der Apokalyptiker selbst. Wie sehr diese Prophetie anerkannt wurde, zeigt das Ansehen welches unsere Schrift in der ältesten Kirche genoss. Kleinasien ist der Ort wo wir schon früh den prophetischen Geist als unmittelbaren Leiter der Kirche finden, wo es nicht bei der apostolischen Tradition sein Bewenden hatte, wo der Paraklet sich bilden konnte.

8. Die Feinde des Christenthums sind in der Apokalypse nicht das Judenthum, sondern das Heidenthum und sein Oberster, der Satan. Anfechtungen von Juden kommen auch vor (2, 9. 3, 9.); der heilige Name „Juden" wird ihnen aber gerade deswegen abgesprochen, was der vierte Evangelist nicht mehr nöthig findet, und sie zu den Untergebenen des Satans oder zum Heidenthum gerechnet (vgl. Joh. 8.). Das Heidenthum tritt in einen Gegensatz zum Christenthum nicht so sehr geistig, wie die Lüge zur Wahrheit, obwol auch diese Seite erwähnt wird (21, 8. 22, 15.), sondern hauptsächlich als verfolgende weltliche Macht welche das Blut der Christen vergiesst und dafür ihren Lohn erhalten wird. Die thatsächliche Opposition ist im Vordergrunde und beschleunigt den Weltuntergang, während bei Johannes die geistige Finsterniss allmälig vergeht (1 Joh. 2, 8.). Mehr tritt in der Wirksamkeit des Satan's das Geistige hervor; er hat grosse Aehnlichkeit mit dem joh. Fürsten der Welt. Allerdings hat die Apokalypse noch die ganz alttestamentliche Vorstellung dass derselbe „Ankläger der Heiligen vor Gott" sei (12, 10.). Erst als er in der Zeit nach der Geburt Christi vom Himmel vertrieben worden ist (vgl. Luk. 10, 18.), beginnt seine Feindschaft gegen die wahre Religion auch

auf Erden mit verbissenem Ingrimm; „wol wissend dass er nur noch kurze Zeit hat“ (V. 12.) wendet er sich gegen die Gemeinde durch Verfolgungen zu denen er Juden und Heiden anstiftet (2, 9. 10. 13.), durch „Verführung der ganzen Welt“ zum Hass gegen die Wahrheit (12, 9. vgl. 20, 8.), der ihm übrigens von jeher inwohnte (*ὄφις ἀρχαῖος*), durch Anstiftung von Irrlehren in der Gemeinde selbst (2, 24.), und am Ende der Tage durch die Sendung des Antichrists und des ihn begleitenden falschen Propheten (Kap. 13.). In dem Antichrist wird das Heidenthum mehr als die äussere, dem Christenthum feindliche und zugleich sich selbst vergötternde Macht verkörpert, in dem falschen Propheten stellen sich mehr die trügerischen Mittel dar, die es aufbietet um sich als Weltreligion zu behaupten. Diese Selbstvergötterung des Heidenthums ist zugleich eine Anbetung des Teufels selbst (13, 4.), so dass sich die Welt in zwei einander schroff gegenüberstehende Reiche theilt, von denen das eine fallen muss. Johannes lässt diese Weissagung der Apokalypse nicht fahren, deutet aber den Antichrist auf die Irrlehrer, welche zu seiner Zeit Hauptfeinde des Christenthums waren, so dass sie ihre der theokratischen Weltansicht entsprechende äusserliche Gestalt verliert. Ohne Zweifel sind der Satan und der Antichrist der Apokalypse wesentlich unter die Voraussetzungen zu rechnen, welche die joh. Lehre über diese Feinde des Christenthums bedingt haben und so zugleich die schon ans Aeusserste reichende Macht und Bosheit die ihnen von Johannes beigelegt wird erklärlich machen.

9. Das Auftreten der persönlichen Hauptgegner des Christenthums ist (wie 1 Joh. 2, 18.) Vorbote der nahen Parusie. Nachdem das Christenthum die von Gott gewollten Früchte getragen hat, die Zahl der vollendeten Heiligen voll geworden ist (6, 11. 14, 3. 15, 2.), ist die Zeit zur Ernte da (14, 15.); nach einer Reihe von Plagen, die das Judenthum zu seinem Heil (11, 13.), das Heidenthum zu theilweiser Vernichtung getroffen haben, öffnet sich der Himmel, der *λόγος τοῦ θεοῦ* kommt mit einem Schwert im Munde herab (19, 11. ff.), führt Krieg mit dem Antichrist und seinem Propheten, lässt beide lebendig in den Schwefelpfuhl werfen und vernichtet ihre Anbeter; die Vögel des Himmels werden „zu dem grossen Mahle Gottes“ berufen (19, 17.) und verzehren das Fleisch der getödteten Verfolger; der Satan aber wird auf tausend Jahre in die Hölle gefangen gesetzt, wäh-

rend (20, 4. ff.) die Märtyrer auferstehen, das Hochzeitmahl des Lamms und der Braut beginnt (19, 7.) und jene mit Christus tausend Jahre in Jerusalem (20, 9. vgl. 11, 1.) herrschen. Nach Ablauf dieser Zeit erfolgt ein zweiter Angriff des wieder frei gewordenen Satans, der aber mit dessen Sturz in den Schwefelpfuhl endigt, und nun beginnt Gott (20, 11. vgl. 4, 5.) das allgemeine Weltgericht. In dieses kommen wahrscheinlich die der ersten Auferstehung Gewürdigten nicht, wie bei Johannes die welche schon hienieden der zum Leben rufenden Stimme des Menschensohnes Gehör gegeben. Nachdem jeder streng nach seinen Werken gerichtet und mit den Bösen auch die letzten Feinde, Thanatos und Hades, ins ewige Verderben hinabgestossen sind, nehmen (21, 1.) Himmel und Erde eine neue Gestalt an. Sehen wir uns im Bisherigen nichts weniger als auf joh. Boden, so sind die vielen Parallelen um so überraschender, welche die nun beschriebene Herrlichkeit des ewigen Lebens darbietet. Zwar bleibt auch nach der zweiten Auferstehung die Erde der Schauplatz des Gottesreiches (21, 2. 10.). Aber es heisst: „Das Zelt Gottes ist bei den Menschen, *καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν*" (V. 3.) — vgl. *ὁ λόγος ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* —; „Gott selbst wird bei ihnen sein als ihr Gott" — auch diess ist bei Johannes schon im Diesseits vorhanden durch das Wohnungmachen des Vaters bei den Gläubigen —; „Ich sah keinen Tempel" in der neuen heiligen Stadt (21, 22.) — nach Joh. 4, 21 ist schon mit Christus die Stunde gekommen, da aller Tempeldienst verschwindet —; „Sie hat *τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*" (21, 11.) — wie bei Johannes die christliche Kirche die *δόξα* des Vaters hat (17, 22.) —; „Ich will ihm Gott und er soll mir Sohn sein" (21, 7.) — vgl. Joh. 13, 33. 14, 23. —; „Der *ποταμὸς ὕδατος ζωῆς* geht aus von dem Throne Gottes und des Lamms" (22, 1.) — wie Joh. 19, 34. 36. 37. (vgl. Kap. 6.) aus dem gekreuzigten Lamme Gottes das Lebenswasser hervorbricht und nach ihm (7, 38.) aus Jedem der den Geist empfangen —; „Tod und Trauer sind nicht mehr" (21, 4.) — wer an Christus glaubt wird den Tod nie sehen in Ewigkeit, seine Freude wird vollkommen sein (Joh. 8, 51. 16, 23.) —; „Dem Dürstenden wird er von der Quelle des Lebenswassers (22, 17.), dem Hungernden vom Baum des Lebens (22, 14. 2.), vom himmlischen Manna geben" (2, 17.), „sie werden nicht mehr hungern noch dürsten" (7, 16.) — bei Johannes stillt Christus schon hier Hunger und Durst,

ja er ist selbst das himmlische Manna (6, 31. ff.); die joh. Ausdrücke sind namentlich hier fast ganz dieselben (4, 14. 6, 35.) —; „Das Lamm wird sie weiden und leiten, sie folgen ihm wo es hingeht" (7, 17. 14, 4.) — ganz wie Joh. 10, 11. 4. 27 —; „Das Lamm ist die Leuchte der Stadt und keine Nacht ist mehr" (21, 23. 22, 5.) — „Christus ist das Licht der Welt, vor dem die Finsterniss vergeht" (Joh. 1, 4. 1 Joh. 2, 8.) —; „Die Heiden wandeln in dem Lichte der Stadt" (21, 24.) — vgl. Joh. 1, 5. 9, 5. 39. 12, 35. f.) —; „Ausserhalb der heiligen Stadt bleiben Mörder, Götzendiener und die welche die Lüge lieben" (22, 15.) — wie bei Johannes ausserhalb der Gemeinde (1 Joh. 2, 19. 3, 14. 4, 1. ff.). Das zukünftige Jenseits der Apokalypse hat Johannes meist schon im gegenwärtigen Diesseits, theils in der Person und Wirksamkeit Christi, theils im Leben der Gläubigen und der Gemeinde, und die Uebereinstimmung der, nur auf einen verschiedenen Standpunkt versetzten, Ideen ist so gross dass sie nicht für zufällig gehalten werden kann. Die Weissagungen der Apokalypse blieben im Bewusstsein der kleinasiatischen Kirche lebendig aufbewahrt und wurden auch von Johannes nicht weggeworfen, sondern vergeistigt und zum grossen Theile Jesu selbst in den Mund gelegt. Noch ist zu erwähnen, dass die Apokalypse (1, 7.) die Weissagung Sach. 12, 10 bei der Parusie, Johannes (19, 37.) schon beim Tode Christi sich erfüllen lässt, wie dieser überhaupt in den Moment der „Erhöhung des Menschensohnes" Sieg und Gericht über die Welt, über den Teufel und über seine Werkzeuge verlegt, was bei dem Apokalyptiker erst mit der *Parusie* beginnt. Es bestätigt sich somit von allen Seiten her, dass d e r j o h. L e h r b e g r i f f g r o s s e n t h e i l s e i n e V e r g e i s t i g u n g d e s a p o k a l y p t i s c h e n ist, indem was dieser in einzelne, weit auseinander liegende, meist durch physische Gewalt herbeigeführte Akte zerfallen liess und an verschiedene Personen vertheilte, bei Johannes durch den Logos auf einmal vollbracht, durch den Geist stetig fortgesetzt wird und in der *ζωὴ αἰώνιος* ewig zumal vorhanden ist. Die Grundidee der Apokalypse, der „Sieg" des Christenthums und die im Kampfe mit der Zeit um so mehr zum Bewusstsein gekommene „Herrlichkeit" derer welchen das ewige Leben bestimmt ist, steht bei Johannes in verklärtem Gewande wieder auf, als Sieg der absoluten Religion über Heidenthum, Judenthum und falsche Lehre, als Sieg durch

den Eingeborenen, der nicht mit dem Richtschwert sondern mit dem Schwert des Geistes, mit dem Wort Gottes, herabkommt, als leuchtende Herrlichkeit schon mitten in dieser Welt die im Argen liegt, nicht erst nachdem dieselbe dem höllischen Feuer überantwortet ist.

Zum Schlusse fassen wir diejenigen Stellen zusammen, welche den der Apokalypse eigenthümlichen, namentlich bei Johannes verschwundenen, sinnlichen Charakter ihrer Eschatologie am bezeichnendsten aussprechen. „Sie werden nicht mehr hungern und dürsten, es soll nicht mehr auf sie fallen die Sonne und jegliche Hitze, denn das Lamm wird sie weiden und sie führen zu Quellen von Wassern des Lebens, und Gott wird jede Thräne aus ihren Augen wischen" (7, 16. 17.). „Der Tod wird nicht mehr sein, noch wird es noch Trauer und Geschrei und Arbeit geben" (21, 4.). Sodann das ganze einundzwanzigste Kapitel und 22, 1 — 5. Besonders 21, 24, ff.: „Die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit in sie, und ihre Thore werden nicht geschlossen werden bei Tag, denn Nacht wird dort keine sein, und sie werden die Herrlichkeit und den Tribut der Völker in sie bringen." 22, 1, 2: „Und er zeigte mir den Fluss des Lebenswassers, hell wie Krystall, ausgehend vom Throne Gottes und des Lammes, zwischen ihrer Strasse und dem Flusse hüben und drüben einen Baum des Lebens, zwölf Früchte bringend, jeden Monat seine Frucht liefernd, und die Blätter des Baumes zur Heilung der Völker;" ferner besonders der so ausführlich geschilderte Edelsteinschmuck der heiligen Stadt (21, 18. ff.) und die Bezeichnung Jesu als des Morgensterns (22, 16. vgl. Matth. 2, 1. ff.). Das Buch ist um dieser seiner sinnlichen Seite willen schon vielfach geschmäht worden; der einzig richtige Gesichtspunkt aber, von welchem aus dieselbe aufgefasst werden muss und ebendamit auch begreiflich wird, ist, dass hier das Urchristenthum oder vielmehr in demselben das christianisirte Judenthum die auch das alte Testament durchziehende allgemein orientalische und zwar semitische Anschauungsweise reproduzirt. Es wird hier vom Paradiese ganz derselbe erfrischende, reiche, glänzende Lebensgenuss gehofft, den der Semite als das Höchste ansieht und erwartet, nur mit der Ausschliessung dessen was dem ethischen Charakter des Judenthums und Christenthums zuwiderlaufen würde. Das Christenthum, als die Religion, in welcher die gesammte bisherige Welt ihre Befriedigung,

ihren höchsten Abschluss suchte, treibt zuerst die ihm vorhergehenden Bewusstseinsstufen noch einmal hervor, in der Apokalypse die semitische Lebensanschauung überhaupt und das Judenthum insbesondere, im Ebjonitismus und zum Theil auch im Paulinismus das Judenthum, im Gnosticismus hauptsächlich das griechische Heidenthum, im Alexandrinismus die griechische Philosophie, im Manichäismus die dualistische Lichtreligion, und noch lange dauert dieser Prozess der Reproduktion älterer Anschauungsweisen, namentlich des Neuplatonismus, fort, immer mehr hinter der namentlich mit Augustin beginnenden Ausbildung des Christenthums in occidentalischem Geiste zurückweichend.

III. Jakobus und Johannes.

Auf den ersten Anblick sind im neuen Testamente nicht wol zwei Lehrbegriffe zu finden, welche weiter aus einander liegen als der johanneische und der des Jakobus, da der Letztere das Christenthum als einen *νόμος* (vgl. dagegen Joh. 1, 17.), das christliche Leben als Leben nach einem Gesetze auffasst, das mit strengem Gerichte über Erfüllung und Nichterfüllung des Gebotenen schliesst (1, 25. 2, 10 bis 13.). Das Christenthum ist hier nur ein vervollkommnetes (*νόμος τέλειος* 1, 25.), z. B. mit der Forderung der Liebe (5, 19. f. 3, 17.), mit dem Verbote des Eides (5, 12.) bereichertes, ein zu seiner Wahrheit erhobenes (*λόγος ἀληθείας* 1, 18.), z. B. die Verheissung der jenseitigen Seligkeit für die Demüthigen und Gerechten (2, 5. 5, 7. ff.) gewährendes, verklärtes und vergeistigtes, nur den Hauptinhalt des sittlichen Theils der mosaischen Gesetzgebung noch forderndes Judenthum. Aber eben weil es ein vergeistigtes Judenthum ist, finden sich in ihm manche Aehnlichkeiten mit Johannes, dem Vertreter der geistigen Auffassung des Christenthums.

Hierher gehört, dass auch Jakobus sich nicht mit den gewöhnlichen alttestamentlichen Eigenschaften Gottes begnügt, sondern wie Johannes auf sein Wesen zurückgeht und zwar in mehreren Beziehungen auf eine diesem verwandte Art und Weise. Gott ist (1, 17. 13.) „Vater der Lichter (d. h. alles nur irgend vorhandenen Lichtes, sowol des physischen als des geistigen; vgl. 1 Joh. 1, 5.), bei dem keine Veränderung und nicht ein Schatten eines Wechsels (*τροπή*, keine Veränderlichkeit wie sie der „Umschwung" der Himmelslichter zeigt),

von welchem alle gute und vollkommene Gabe herabkommt (ἄνωθεν vgl. Joh. 3, 5. ff.), der nicht versucht werden kann zum Bösen" (vgl. 1 Joh. 1, 5.). Sodann ganz derselbe strenge Wesensgegensatz zwischen Allem was ἄνωθεν ist und den ἐπίγεια (1, 17. 3, 15. vgl. Joh. 3, 12. 31.), zwischen φιλία θεοῦ und κόσμου (4, 4. 1, 27. vgl. 1 Joh. 2, 15. ff.). In dem Satze dass alle gute und vollkommene Gabe von oben kommt (vgl. 3, 17.) liegt ferner, dass nach Jakobus in Bezug auf das Wahre und Rechte aufs strengste an der alleinigen Kausalität Gottes festzuhalten ist, wie Joh. 3, 27 („der Mensch kann sich nichts nehmen, es sei ihm denn vom Himmel gegeben"). Diess wird nun namentlich bei der Bekehrung zum Christenthum geltend gemacht; βουληθεὶς (mit Emphase voranstehend) ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας (1, 18.); der Wille Gottes allein ist es gewesen was uns zur Wahrheit geführt hat (vgl. Joh. 1, 13.), und der Mensch muss diess durch Ruhe, Sanftmuth und Demuth anerkennen (Jak. 1, 19—21. 26. 3, 13—17. 4, 6. 10.). Nirgends wird die Abhängigkeit des Menschen von Gott so eifrig eingeschärft wie in unserm Briefe. Und diese Abhängigkeit geht, was die Bekehrung zum Christenthum betrifft, noch weiter und tiefer als bei Paulus; Gott schafft den Menschen nicht blos um, sondern er „zeugt, gebiert uns", wie bei Johannes, er wirkt auf uns nicht blos mit seiner Macht, sondern durch Mittheilung seines Wesens, ein göttliches Lebensprinzip senkt sich in den Menschen herab, er wird neu geboren aus dem Schoosse der göttlichen Natur selbst (s. 2 Petr. 1, 4.), ganz auf dieselbe unmittelbare Weise wie (Jak. 1, 15.) die Lust die Sünde gebiert. Nur ist die Geburt bei Jakobus vermöge des Charakters seiner ganzen Lehre eine andere als bei Johannes. Bei diesem geschieht sie durch Glauben und Geist; bei jenem, wie es scheint, durch Einpflanzung des Worts der Wahrheit in die Seele (1, 18. 21.). Die Mittheilung dieses Wortes ist nicht eine äusserliche Verkündigung, ein blosses Hinstellen vor den Menschen, sondern ein Same (ἔμφυτος) des Wahren und Guten, ein σπέρμα (1 Joh. 3, 9.), das Gott im Herzen des Menschen ausstreut, damit es zu einem heiligen und heilbringenden Leben sich entfalte. Und endlich lässt sich auch darin eine Aehnlichkeit beider Lehrbegriffe finden dass das „vollkommene Gesetz" auch ὁ νόμος τῆς ἐλευθερίας heisst (vgl. Joh. 8, 31. f.), ohne Zweifel sofern es den Menschen von den Schlingen der Sünde (1, 14.)

und von dem Unglücke der Welt (1, 12. 4, 9.) befreit (vgl. Joh. 8, 34. ff. 1 Joh. 5, 4.). — Ob Johannes den Brief des Jakobus vor sich gehabt wie der Verfasser des ersten Briefs Petri muss dahin gestellt bleiben; aber soviel ist gewiss, dass auch von judenchristlicher oder vielmehr essäisch-ebjonitischer Seite manche Ideen im joh. Lehrbegriff aufbewahrt sind, worüber man sich nicht wundern darf, da auch der Verfasser von 1 Petr. eine solche Kombination des Paulinismus mit der ihm gegenüberstehenden Richtung des Urchristenthums versucht hat*).

Aus der im Bisherigen angestellten Betrachtung der Apokalypse und des Briefs Jakobi, dieser beiden Extreme der judaisirenden Richtung unter den Schriften des neuen Testaments, erhalten wir einen für das Verständniss des vierten Evangeliums höchst wichtigen Aufschluss über das Verhältniss des johanneischen Lehrbegriffs zum Judenchristenthum. Er stellt sich zu diesem ganz anders als Paulus, er nimmt die Hauptideen desselben in sich auf, in derjenigen Umgestaltung und Verknüpfung, welche sein eigener, im Uebrigen streng paulinischer Grundcharakter von selbst nothwendig macht. Das Judenchristenthum kann sich namentlich auch auf praktischem Gebiete bei ihm beruhigen, sofern er dem Handeln, der Erfüllung der Gebote Gottes nicht eine geringere Wichtigkeit beilegt als dem Glauben und dem Bekenntniss, sondern nur den für einen Freund Christi erklärt, der seine Gebote hält und bewahrt (1 Joh. 4, 21.), nur den für gerecht, der Gerechtigkeit thut (1 Joh. 3, 7. 17—22. 2, 29.), nur den für selig, der von den Geboten nicht nur weiss, sondern sie auch erfüllt (Joh. 13, 17.), ganz wie Jak. 1, 22—27. Ebenso ist für Johannes Christus zwar weit mehr als ein Prophet (Matth. 21, 11. AG. 2, 22. 10, 38. 3, 22. 1, 2.), er ist ihm das göttliche Wort selbst; aber er verwirft deswegen das Prophetenamt Christi nicht, sondern nimmt es als ein wenn auch untergeordnetes Moment in seine Christo-

*) S. die Parallelen zwischen Jakobus und 1 Petr. bei de Wette, Einleitung S. 319. f.

logie auf. Das vierte Evangelium ist geschrieben, um alle Christen zu Einem Glauben zu vereinigen (17, 21.); ohne Zweifel ist diese irenische Absicht zugleich auf das Judenchristenthum zu beziehen. Auch dieses, nicht blos die Pauliner, sollte in ihm das wiederfinden, was es für unumgängliche Bedingung der Seligkeit hielt.

Indem so der johanneische Lehrbegriff die vorgefundenen Gegensätze in einer höheren Einheit aufzulösen suchte, indem er aus dem Streben entstanden ist innerhalb des Christenthums keinen Zwiespalt aufkommen zu lassen, sondern von einem alles Zerstreute übersehenden, alles Widersprechende vereinigenden Standpunkte auszugehen, ein System zu schaffen, das alle diese Elemente nicht äusserlich an einander reihen, sondern aus einer absoluten, ebenso allgemeinen und umfassenden als lebensvollen und fruchtbaren Grundidee des ganzen Christenthums heraus sie neu wiedergebären sollte —, ist er das geworden, was ihn von allen andern Lehrbegriffen des neuen Testaments, namentlich vom Paulinismus, spezifisch unterscheidet, ein Lehrbegriff der ausser der Scheidung alles Daseins in Himmel und Erde, in Diesseits und Jenseits allen Zwiespalt getilgt und von jener Scheidung aus eine durchgängige Versöhnung, eine gegenseitige Durchdringung und Erfüllung des Verschiedenen erreicht hat, wie sie nur immer möglich war, ein Lehrbegriff in welchem sämmtliche Momente des Ganzen gleichmässig ausgebildet sind, jedes seine besondere Stellung, seine eigene wesentliche Funktion hat, alle einander entsprechen, einander tragen und hervorbringen, ein Lehrbegriff der nicht an einzelnen, althergebrachten oder persönlichen Voraussetzungen, nicht an parteiischer und parteimachender Bevorzugung einzelner Seiten oder Elemente des Christenthums hängt, sondern stets von der Idee, vom Allgemeinen, von der adäquatesten Art und Weise das Absolute *) vorzu-

*) Dieser Ausdruck ist kein willkürlicher; denn in der That ist die Kategorie des Absoluten das treibende Agens im joh. Lehrbegriff. „Wahrheit", „Licht" ruhen ohnediess auf ihr; hauptsächlich aber ist der Artikel der die göttlichen und die ihnen entgegengesetzten weltlichen Wesensbestimmungen begleitet (ἡ ἀλήθεια, τὸ φῶς,

stellen, von der Gnosis, ausgeht, und ein Lehrbegriff der sich nicht berufen fühlt, derjenigen Religion, welche den übrigen gegenüber als die Religion der Versöhnung, des absoluten Verhältnisses zu Gott sich ankündigt, irgendwo wieder innerhalb ihrer selbst eine beengende Grenze zu setzen durch eine willkürliche Scheidewand zwischen Gott und Mensch oder durch Fixirung der Schwäche und Verderbtheit des Subjekts oder gar durch Furcht vor der Sinnlichkeit und Abneigung gegen die Natur, der vielmehr weil er das Christenthum will auch ein rechtes will, wirklich Gott und Mensch zusammenbringt, nicht ruht bis sie eins geworden sind, der Furcht sagt woher sie stamme und sich nicht scheut den Sohn Gottes, mit einem Vielen unbegreiflichen Wunder nicht blos des „Luxus", sondern des Lebensgenusses sein Auftreten beginnen zu lassen, in der Natur nicht eine Quelle des Bösen, ein Werkzeug des Teufels, sondern ein lebendiges Abbild des Geistes sieht, ein Abbild dessen Erscheinungen er mit Liebe nachgeht *), dessen Identifizirung mit dem Geist ihm so zur Gewohnheit geworden ist dass er die höchsten geistigen Verhältnisse in der Form von Naturanschauungen ausspricht **). Die Gnosis, welche nicht ruht bis die Elemente die sie in aller Klarheit und Bestimmtheit aus einander gebreitet wieder zu unauflöslicher Einheit sich zusammengeschlossen, die Mystik, welche weder ein trübes Gähren und haltungsloses Durcheinanderschwimmen disparater Stoffe noch eine vermeintlich heilige Flucht vor der Wirklichkeit noch ein bequemes Ueberspringen der nothwendigen Vermittlungsstufen die zu Gott führen oder ein quietistisches Beharren bei dem abstrakten Einen ist, sondern jene Gnosis zur Voraussetzung hat und

ἡ ζωή, ἡ χάρις, ὁ κόσμος, ἡ σκοτία) nur ein Zeichen dass dieselben im absoluten Sinne zu nehmen seien. Ebenso ist bei dem Gegensatze zwischen Gott und Welt, bei der Concentrirung alles geistigen Gehaltes in dem Einen Punkte des Logos, bei der Mittheilung desselben durch Leben und Tod Jesu, bei der totalen Veränderung und der unendlichen Erhebung und Beseligung des Menschen durch das Christenthum das Charakteristische der joh. Anschauung immer das dass Alles in absolutem Sinne zu nehmen ist, Alles in absoluter Weise vor sich geht und absolut vorhanden ist.

*) Joh. 12, 24. 15, 1. ff. 4, 35. 16, 21. 10, 1. 3. ff.

**) 1 Joh. 1, 5. 2, 8—11. Joh. 1, 4. 5. 9. 3, 19—21. 4, 13. ff. 5, 35. 7, 37. ff. 8, 12. 9, 4. 39. 12, 35. f. u. s. w.

nichts ist als die schlechthinige Verwirklichung ihrer auf dem Wege der klaren Einsicht des Gegebenen und der vollkommenen Aufnahme desselben in den Willen, welche nicht ruht bis der absolute Inhalt auch im Innern des Subjekts erzeugt ist und von ihm ewig wieder zur Wirklichkeit hinausgeboren wird, diese Gnosis und Mystik, welche durchaus unzertrennlich und Eines und Dasselbe sind, weisen den joh. Schriften eine ganz einzige Stelle in dem neuen Testament an; in ihnen ist die Bewegung desselben zur Ruhe gekommen, die Unklarheit und Einseitigkeit der Einzelnen zur Klarheit und Allseitigkeit aufgelöst, sie bilden den Schlussstein des Ganzen, durch welchen dasselbe wirklich zu einem in sich abgeschlossenen Cyclus erhoben wird. Eben deswegen sind auch sie hauptsächlich die Basis geworden, auf welcher sich die Spekulation der späteren christlichen Jahrhunderte aufgebaut hat, sie vermitteln das neue Testament mit den folgenden Erzeugnissen des christlichen Geistes, sie führen von der Schrift zur Kirche hinüber. Durch diese von ihnen ausgehende, unaufhaltsam fortschreitende Bewegung ist nun zwar das Dogma unendlich reicher und ausgebildeter geworden; aber demungeachtet bewahren auch so noch die johanneischen Schriften einen eigenthümlichen Charakter, welcher innerhalb jener Bewegung verloren gegangen und vom Christenthum noch nicht wieder erreicht ist. Denn sie geht in der Art vor sich dass sich die Kirche im Grossen und Kleinen in eine Reihe von Parteien, Sekten und individuellen Systemen auseinander legt und so das Dogma theils vorherrschend in seine einzelnen Elemente sich spaltet, theils einzelne dieser Elemente sich aufthun und als das Ganze geltend machen wollen, theils namentlich an irgend einer einseitigen und beschränkten Form der Lehre im Gegensatz gegen andere festgehalten wird. Die johanneischen Schriften aber unterscheiden sich von dem ihnen vorausgehenden, jene grosse Bewegung der Kirchenlehre im Kleinen vorbildenden, Prozesse der urchristlichen Dogmenbildung eben dadurch dass sie eine höhere, versöhnende und mit sich versöhnte Einheit bilden, in welcher das Zerstreute zusammengefasst und das Entgegengesetzte vereinigt ist. Eine solche höhere Einheit fehlte seitdem der Lehre der christlichen Kirche, und sie kann auch nicht zu Stande kommen, so lange noch eine Partei behauptet eben in ihrem Gegensatze gegen die andere die Wahrheit zu haben, wodurch beide sowol bei einer einseitigen Hervorhebung einzelner Momente des Ganzen, durch welche Alles eine verkehrte Stellung be-

kommt, als auch überhaupt bei der Nothwendigkeit überall entweder nur Wahres oder nur Unwahres anzunehmen, bei der Gewohnheit in allem Dasein einen unversöhnlichen Zwiespalt zu sehen, bei einer, sei es nun petrinischen oder paulinischen, oder dualistischen Welt- und Lebensanschauung festgehalten werden. Daraus erklärt sich denn auch die Stellung welche das christliche Bewusstsein der Gegenwart zu den johanneischen Schriften einnimmt. Auf der einen Seite zieht der Geist der Versöhnung und Einheit der in ihnen weht dasselbe unwiderstehlich an sich, weil er ein Höheres ist das ihm abgeht, auf der andern weiss es, weil es selbst ein zerrissenes und einseitiges ist, sich in diese Schriften nicht recht zu finden, zieht sich immer wieder scheu vor einer bestimmtern Betrachtung zurück, welche ihm die Augen darüber öffnen würde dass sein eigener Standpunkt ein ganz anderer sei als der dort gebotene, bleibt bei einem dumpfen Anstaunen einer so „erhabenen“ Gnosis, bei einem unklaren Sichverlieren und sentimentalen Schwärmen in einer so „tiefen“ Mystik stehen, und behauptet, weil es selbst nicht höher hinaus kann, dass die johanneischen Schriften selbst es dazu berechtigen, dass ihre Gnosis etwas Unbegreifliches, ihre Mystik etwas Unergründliches sei, dass Klarheit, Schärfe und Bestimmtheit ihnen abgehen. Wir hoffen aber durch unsere ganze Schrift gezeigt zu haben, dass diese Ansicht nur aus der verfehlten Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande hervorgegangen ist, dass der johanneische Lehrbegriff unter die von Zeit zu Zeit hervortretenden Erscheinungen gehört, welche die zerstreuten, verwickelten und widersprechenden Bestrebungen vorhergehender Epochen und disparater Richtungen zu einem allseitig ausgebildeten, vollständig organisirten, in sich lebendigen, sich selbst durchsichtigen und in sich ruhigen und befriedigten Endresultat zusammennehmen und damit auf der einen Seite eine neue fruchtbare Periode der Bewegung eröffnen, auf der andern aber auch für sich betrachtet stets den Eindruck einer ebenso reich entwickelten als in sich abgeschlossenen Einheit gewähren.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Druckfehler.

Seite	3	Zeile	17	lies **diesen.**
—	17	—	1	von unten lies z. B.
—	21	—	17	lies **zurückgeführt.**
—	33	—	6	lies 15 statt 18.
—	37	—	18	lies **in.**
—	44	—	9	lies 3, 14.
—	46	—	8	lies **verschieden.**
—	69	—	13	streiche **nicht.**
—	123	—	17	lies z. B.
—	134	—	11	lies **ist.**
—	267	—	16	lies 183.
—	339	—	1	lies 13, 12.
—	442	—	5	von unten lies **den.**
—	425	—	11	von unten lies *ἀνθρώπων.*
—	427	—	12	von unten lies *ἄμωμος.*

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Köstlin, Karl Reinhold,

Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe

Berlin 1843

Exeg. 568 h
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411433-1